



مركز دراسات الوحدة العربية

فكر ابن خلدون

# المصيبة والدولة

معالج نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي

الدكتور محمد عابد الجابري





فكر ابن خلدون

## المصيبة والدولة

معالج نظرية خلدونية في التأريخ الإسلامي





**مركز دراسات الوحدة العربية**

**فكر ابن خلدون**

# **المصيبة والدولة**

**معالِم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**

**الدكتور محمد عابد الجابري**

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة  
عن اتجاهات بيتناها مركز دراسات الوحدة العربية»

### **مركز دراسات الوحدة العربية**

بناية «سادات تاور» - شارع ليون - ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣ بيروت - لبنان  
تلفون: ٨٠١٥٨٢ - ٨٠١٥٨٧ - ٨٦٩١٦٤ - برقية: «مربعي»  
تلكس: ٢٣١١٤ مارابي . فاكسميلي: ٨٦٥٥٤٨

---

حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز  
الطبعة الخامسة

بيروت حزيران (يونيو) ١٩٩٢

# المحتويات

٧ ..... مقدمة

## القسم الأول الرجل وعلمه الجديد

١٧	تمهيد
١٩	الفصل الأول : عصر التراجع والانهبوط
٣٥	الفصل الثاني : بين العلم والسياسة
٥٣	الفصل الثالث : من النكبة الى المقدمة
٦٧	الفصل الرابع : بين العقلانية واللاعقلانية
٨٩	الفصل الخامس : من التاريخ الى «علم العمران»
١٠٣	الفصل السادس : علم العمران موضوعاً ومنهجاً
١١٣	الفصل السابع : البناء الحضري لعلم العمران الخلدوني
١٢١	الفصل الثامن : هوية علم العمران، إجمال ومناقشة

## القسم الثاني العمران البشري وحركة التاريخ العصية والدولة

١٤١	تمهيد
١٤٣	الفصل التاسع : جغرافية العمران، نحل المعاش والفروق الفردية والاجتماعية
١٦٣	الفصل العاشر : نظرية العصية، العصية والصراع العصي
١٧٩	الفصل الحادي عشر : نظرية العصية، العصية والملك
١٩٥	الفصل الثاني عشر : نظرية العصية، أصناف الملك وأنواع السياسات

٢١١	الفصل الثالث عشر : الدولة وتطورها، الدورة العصبية
٢٢١	الفصل الرابع عشر : الدولة وتطورها، من خشونة البداوة الى رقة الحضارة
٢٣٣	الفصل الخامس عشر : الدولة وتطورها، الحضارة المفسدة للعمران
٢٤٣	الفصل السادس عشر : وحدة الفكر الخلدوني... والعامل الاقتصادي
٢٥١	خاتمة : معالم نظرية خلدونية في التاريخ الاسلامي
٢٨١	ملحق .....
٣٠٧	المراجع .....
٣١٣	فهرس .....



## مُقَدِّمَة

ابن خلدون... موضوع «مبتذل معاد»!

ان مقدمة ابن خلدون قد «قتلت» بحثاً ودرساً: فكم من أطروحة قنعت في هذا الموضوع في الجامعات العربية وغير العربية، وكم من كتاب ظهر هنا وهناك ليقدّم للقارئ العربي، وغير العربي «فلسفة» ابن خلدون الاجتماعية والتاريخية، علاوة على العديد من المقالات والأبحاث التي تظهر، بين حين وآخر، في المجالات المختصة وغير المختصة، في الحوليات والجرائد... إلى درجة أن الباحث اليوم، قد لا يتمكن منها أوتي من صبر وأناة وواسع اطلاع، من استقصاء كل ما كتب ونشر حول ابن خلدون، بله أن يقدم في الموضوع جديداً!

فلماذا ابن خلدون إذن؟ وما عساني أضيف إلى هذه «الدراسات الخلدونية» الكثيرة المتنوعة...؟ ألا تكون محاولتي هذه، مجرد تكرار لما قيل، وفي أحسن الأحوال، مجرد عملية انتقاء واختيار من هذا الذي قيل وهو كثير؟

تلك هي مجمل الأفكار التي راودتني عندما اعترمت، أول مرة، القيام بهذه الدراسة. ولكن رغم هذه الاعتراضات، ورغم اقتناعي بأن الموضوع قد أصبح «مبتذلاً معاداً»، قد لا يشير انتباه المختصين، ولا فضول المثقفين، فإني كنت أحسّ في قرارة نفسي، بعد أكثر من عشر سنوات قضيتها في صحبة مقدمة ابن خلدون، متبعا كل ما أمكنني تتبعه من أنواع الدراسات الخلدونية هذه، كنت أشعر أنه لا يزال هناك مجال للبحث، وأنا ما زلنا بعيدين عن «الكلمة الأخيرة» حول ابن خلدون، ومقدمة ابن خلدون. بل إن كثرة الشروح والتأويلات، واختلافها وتناقضها، قد ولّد في نفسي اعتقاداً قوياً بأن الدراسات الخلدونية أصبحت اليوم في حاجة ماسة إلى عملية «تصحيح» تعود بالفكر الخلدوني إلى إطاره الأصلي، وتحفظ له بكيته وهويته الحقيقية.

\*\*\*

من هنا تبدى لي أنه من الممكن أن يكون في هذه الدراسة بعض الفائدة، إذا ما هي استطاعت المساهمة في عملية التصحيح المطلوبة، إذا ما وفق صاحبها إلى فهم آراء ابن خلدون وتقديمها كما هي، دونما تكلف في التأويل، أو تعسف في الشرح والتفسير، ودونما شطط في الاستنتاج والاستنباط.

ولكن كيف السبيل إلى ذلك، والحالة أن كل الذين اختلفوا في فهم أو شرح آراء ابن خلدون، قد اعتمدوا في ما ذهبوا إليه، على نصوص من «المقدمة» ذاتها، على عبارات وفقرات غالباً ما تكون كافية وحدها في اقتناع الحفص، أو على الأقل، في تشكيكه فيما يذهب إليه...؟

كتب مكسيم رودنسون<sup>(١)</sup> يصف تراث كارل ماركس فقال: «... لقد قبال ماركس أشياء كثيرة، ومن اليسير أن نجد في تراثه ما نبرر به أية فكرة. إن هذا التراث كالكتاب المقدس، حتى الشيطان يستطيع أن يجد فيه نصوصاً تؤيد ضالته». وإذا كان هذا الوصف يصدق على تراث كارل ماركس، فهو في نظري يصدق أيضاً على مقدمة ابن خلدون. فليس الشيطان وحده هو الذي يستطيع أن يجد في «المقدمة» ما يرضيه أو يسخطه، بل إن المؤمن والملحد، والكاهن والمشعوذ، والفيلسوف والمؤرخ، ورجل الاقتصاد، وعالم الاجتماع، وحتى كارل ماركس نفسه... كل أولئك يستطيعون أن يجدوا في «المقدمة» ما به يبررون أي نوع من التأويل يقدرونه لأفكار ابن خلدون!

كيف السبيل إلى ذلك، وفي «المقدمة» فقرات وعبارات تحتمل أكثر من معنى، وفصول من الصعب تجاهل ما بينها من «تناقض»، أو على الأصح ما يبدو أنه كذلك؛ فكثيراً ما يفهم القارئ من بعض فقرات «المقدمة» معنى ما، حتى إذا أعاد قراءتها وجد نفسه أمام معنى آخر، مخالف أو منافي للمعنى الأول! ولعل هذا ما عبر عنه علي الوردي<sup>(٢)</sup> بقوله: «... وأعترف أنني لم أستطع أن أفهم مقاصد ابن خلدون إلا بعد أن قرأت مقدمته عدة مرات قراءة امعان واستقصاء، وفي كل مرة أقرأ المقدمة فيها، اكتشف منها وجهاً جديداً من آراء ابن خلدون. ومن يدريني فلربما كنت حتى هذه الساعة بعيداً عن فهم ابن خلدون كما هو في حقيقة أمره».

\*\*\*

حقاً، إن جزءاً كبيراً من هذا الإشكال الذي يلاقيه الباحثون المعنيون بالدراسات الخلدونية راجع إلى مقدمة ابن خلدون نفسها: فكمن من عبارة غامضة، وكلمات غير مشروحة، وتراكيب ملتوية تجعل الباحث في حيرة من أمره. ثم كم من جهل وفقرات نقرأها

---

(١) مكسيم رودنسون، الاسلام والرسالة، ترجمة نزيه الحكيم (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٨)،

ص ٢٤.

(٢) علي الوردي، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته (القاهرة: معهد الدراسات العربية العالية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٢)، ص ٦١.

في صفحات «المقدمة» ونحسبها لأحد كبار المفكرين في العصر الحديث؟ ولكن مع ذلك فإن قسماً وافراً من المسؤولية في هذه الشروح والتأويلات المتناقضة يقع على كاهل الباحثين أنفسهم، أو على الأصح، على أسلوهم في معالجة الفكر الخلدوني.

لقد اتجهت الدراسات الخلدونية، في الأعم الأغلب، إلى بيان أصالة أفكار هذا الرجل، وطرافة نظرياته، والإشادة به كمفكر مبدع ولم يسبقه أحد من المتقدمين عليه، يونانيين أو إسلاميين، إلى كثير من الآراء التي أدلى بها في ميدان السياسة والاجتماع والاقتصاد. بل إن كثيراً من الذين اتجهوا هذا الاتجاه يأخذون كحقيقة مسلمة أن الفكر البشري لم يفسن إلى الحقائق الاجتماعية والسياسية التي كشف عنها ابن خلدون إلا بعد صدور مقدمته بأكثر من خمسة قرون. وهكذا فإذا ذكروا آراء ابن خلدون انصرفت أذهانهم إلى أمثال منسكيو وفيكو، بل إلى دوركايم وتارد، وغير هؤلاء وأولئك من رواد الدراسات الاجتماعية الحديثة وزعماء المذاهب الاجتماعية والاقتصادية في العصر الحاضر...!

ومن هنا ذلك الخطأ المنهجي الذي انساق إلى الوقوع فيه، رغم التحذير منه، غير قليل من المعجبين بابن خلدون، ونعني به النظر بعين الحاضر، والانطلاق من الفكر المعاصر، إلى ما ورد في «المقدمة» من آراء ونظريات في الشؤون الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. هذا في حين أن الفكر الاجتماعي مرتبط دوماً بالعصر الذي ظهر فيه، وبمخاض أهله، وأنه بالتالي يفقد هويته الحقيقية، ودلالته الصحيحة، إذا ما حاولنا فهمه على ضوء معطيات عصر آخر، يختلف اختلافاً واسعاً عن ذلك العصر، كالاختلاف الهائل الملموس في كافة الميادين بين القرون الوسطى والعصر الحديث والمعاصر. إن هذا بعينه هو ما حللنا منه ابن خلدون حيث يؤكد بقوة أن «من الغلط الخفي في التاريخ، الذمهور عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام...»<sup>(٣)</sup>

وكما انزلت بعض الدراسات الخلدونية في خطأ فهم أفكار ابن خلدون على ضوء الفكر الحديث والمعاصر، وقعت أيضاً في خطأ مماثل، هو فهم مصطلحاته وتعابيرها فهماً ينأى بها عن مقصوده، ويبعد بها عن مجال اهتمامه وقوالب تفكيره. حقاً لقد استعمل ابن خلدون كثيراً من الكليات والاصطلاحات دون أن يبين ما يليه إياها من المعاني والدلالات، مما جعلها موضوع تأويلات وشروح عديدة من طرف المعاصرين. ولكن هذه التأويلات والشروح تميل في الغالب إلى إلباس تلك الكليات معنى جديداً لم يكن قد ظهر أو تحدد في عصر ابن خلدون. هذا في حين أن المصطلح كيفما كان، هو دوماً وليد العصر الذي ظهر فيه، يجب تحديد معناه، اعتياداً على ما كان يفهمه منه أبناء ذلك العصر، أو كما يقول ابن

---

(٣) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المعبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ج ٤، ط ٢ (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٦٥)، ج ١، ص ٣٩٩. وهي الطبعة التي استعمل عليها في هذه الدراسة، باعتبارها أحدث وأكمل الطبعت المتوفرة الآن. (الطبعة الثانية بخصوص الجزء الأول، والطبعة الأولى بخصوص باقي الأجزاء).

خلدون نفسه: إن المصطلح ولا ينبغي أن يحمل إلا على ما كان يحمل في عصرهم، فهو آرين بمرادهم منه». (المقدمة ج ٣، ص ١٠٢٧).

أضف إلى ذلك كله أن معظم الدراسات الخلدونية قليلاً ما تنظر إلى الفكر الخلدوني ككل، بل إنها كثيراً ما تنظر إلى آرائه في هذا الميدان، في استقلال وانفصال عن آرائه في ميادين أخرى. وأخطر من ذلك ما يفعله بعض الكتاب حيث يعمدون إلى عبارة من عبارات فصول المقدمة، ينتزعونها انتزاعاً، ويتخذون منها أساساً لتأويلات وشروح تبعد بالفكر الخلدوني عن روح عصره، وإطاره الخاص. إن تجرئة الفكر الخلدوني على هذا الشكل، والاستناد في استنتاجات بعيدة، مفردة أحياناً، على مجرد عبارة أو فقرة وردت في المقدمة، أسلوب في البحث لا يساعد البتة على فهم آراء ابن خلدون على حقيقتها، وفي وحدتها الكلية وتناسقها الجذلي.

\*\*\*

من هنا، وعلى ضوء هذه الملاحظات، يمكن أن نرسم الهدف الذي نتوخاه من هذه الدراسة: إننا نتوق، أولاً وقبل كل شيء، إلى تقديم آراء ابن خلدون كما هي، وكما فكر فيها هو، انطلاقاً من نظرة شمولية، نحرص على أن نجد للأجزاء مكانها في الكل، حرصاً على النظر إليها على ضوء مشاغله الشخصية وتجربته الاجتماعية، وعلى اعتبار أنها امتداد وتطور لمنازع الفكر العربي السياسي والاجتماعي منه خاصة.

على أنه إذا كنا قد حرصنا على دراسة الفكر الخلدوني في إطاره الأصلي: إطار تجربيته وظروف عصره، وعلى ضوء الثقافة التي غرف منها، فإن هذا لا يعني أننا نعتبره فكراً ميتاً مقطوع الصلة باهتماماتنا ومشاغلتنا الراهنة. إن الفكر الخلدوني فكر فلسفي، والفكر الفلسفي الأصيل يتجاوز عصره بمقدار ما هو نتاج هذا العصر نفسه. إن مقدمة ابن خلدون هي - بإجماع الباحثين - تراث إنساني قيم، ما زال رغم كل ما كتب عنه، في مزيد الحاجة إلى الدراسة والتحليل، ليس لأن هذا التراث الثمين يعكس بقوة وعمق خبايا وتفاصيل أهم وأخطر حقبة من التاريخ العربي الإسلامي وحسب، بل لأنه يعكس أيضاً، ولربما بنفس الدرجة من القوة والعمق، جانباً مهماً من جوانب واقعنا العربي الراهن، هذا الواقع الذي تتواجد فيه جنباً إلى جنب بنيتا القرون الوسطى، والبنيتا الجديدة التي خلقها عالم اليوم.

لقد وعى الرجل حقيقة الفترة التي عاش فيها، وخطورة الأحداث التي عرفها العالم العربي في عهده. لقد انتبه بكامل وعيه إلى ذلك المنعطف التاريخي الخطير الذي قدر له أن يعيشه ويتقلب في مساره ومعارجه، والذي كانت دلائله تشير كلها إلى أن شمس الحضارة العربية الإسلامية آخذة في الأفول: «وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالحمول والانتقباض قبائر بالإيجابية» (ج ١، ص ٤٠٦).

وفعلًا فقد دخل العالم العربي بعد ابن خلدون في مناهة مظلمة، كَبُكَّت قواه الإنشائية الإبداعية، وفرضت عليه من التراجع والانكماش ما جعله يفتيق عن عصر النهضة، عصر

التنوير والعلم والصناعة، عصر تنبأ به ابن خلدون نفسه، فوصفه بأنه: «خلق جديد، ونشأة مستأنفة، وعالم عُدث».

وإذا كنا نتساءل اليوم، بعد بقلتنا، بل بعد غفرتنا الطويلة التي فصلتنا عن ابن خلدون بنحو ستة قرون، إذا كنا نتساءل: لماذا لم نحضر عصر النهضة هذا، لماذا لم تتطور الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية التي عرفها عالمنا العربي خلال القرون الوسطى، قرون حضارتنا الزاهية، إلى أوضاع جديدة نامية متطورة كما حدث في أوروبا، فإننا في الحقيقة إنما نشير مشكلاً سبق لابن خلدون أن سجل بدايته حينما لاحظ انتقاص الحضارة والعمران، وخراب الأمصار والمصانع، والسبل والمعالم، والديار والمنازل، والدول والقبائل، وتبدل الأحوال جملة في الأفاق والأجيال (ج ١، ص ٤٠٥ - ٤٠٦).

لماذا انهارت الحضارة العربية الإسلامية بعد أن بلغت مداها من العظمة والمجد؟ ذلك هو الإطار العام لتسايلات ابن خلدون وأبحاثه. وذلك أيضاً ما يلتقي مع جانب مهم من جوانب الفكر التاريخي والفلسفي المعاصر. ومن هنا تلك الأهمية القصوى لأراء صاحب المقدمة، إنها شهادة لا غنى عنها لمن يريد أن يتبين العوامل الفاعلة في تجرية الحضارة العربية الإسلامية، شهادة ثمينة جداً، ستظل الأجيال العربية تستنطقها كلما اتجه اهتمامها إلى تاريخها وحضارتها، بل كلما أرادت أن تتبين تأثير ماضيها في شؤون حاضرها.

\*\*\*

لقد حاول ابن خلدون أن يفلسف التاريخ الإسلامي إلى عهده، وهي محاولة فريدة حقاً، لا نجد لها مثيلاً في تراثنا العربي الفكري على ضخامته، وتنوع منازعه، وتعدد مشاريه. لقد كوّن ابن خلدون لنفسه تصوراً خاصاً به للتاريخ الإسلامي ومسيرته، وهو تصور مستمد من ظروف تجربته، ووقائع عصره والمعطيات الاجتماعية والتاريخية للمجتمعات التي عاش فيها ودرس أحوالها. ولذلك بات من الضروري لفهم النظريات الخلدونية على حقيقتها، استجلاء الظاهرة الخلدونية بكامل أبعادها. إن تجربة ابن خلدون السياسية والاجتماعية والعلمية، ونظرياته في هذه الميادين نفسها، جانبان متكاملان يشرح أحدهما الآخر ويتممه: الظاهرة الخلدونية ممارسة اجتماعية ومعاناة نفسية، والنظريات الخلدونية تعبير عن تلك الممارسة وتفسير للطاقت التي جندتها هذه المعاناة. الظاهرة تكشف عن مسالك النظرية، والنظرية توضح أبعاد الظاهرة. والجانبان معاً، مظهران لحقيقة واحدة، تشكل جوهر التجربة الخلدونية، هي امتزاج الفكر بالممارسة امتزاجاً قوياً خاصاً، هو سر عبقريته ومنبع أصالته وإلهامه.

لماذا اتجه ابن خلدون في لحظة من اللحظات إلى التاريخ؟ وكيف اهتدى من خلال ذلك، إلى فلسفته التاريخية التي أطلق عليها اسم «علم العمران»؟ ثم كيف تصور هذا العلم موضوعاً ومنهجاً، بناءً وتركيباً، ثمرة وغاية؟

إن البدء بمعالجة هذه القضايا المهمة التي تشكل جوهر الظاهرة الخلدونية، يمكننا،

ولا شك، من النفاذ إلى عمق تفكيره، وبالتالي الدخول إلى صرح فلسفته التاريخية من الباب الذي دخل منه هو نفسه. وفي ذلك ضمانة أكيدة لبقاء البحث غلصاً لروح الفكر الخلدوني، ملتزماً بتتبع توجّهاته في مجراه الحقيقي وإطارة الأصلي.

وإذا كانت قيمة الظاهرة الخلدونية بالنسبة للبحث، ليست في استعراض وقائعها الخارجية، بل في محاولة فك رموزها، وجلاء غوامضها، فإن قيمة النظرية الخلدونية بالنسبة لمشاكلنا واهتماماتنا الفكرية الراهنة، ليست هي الأخرى فيما يقرره من نتائج أو يصدره من أحكام، بل إنها كرامة في حل الاشكالات العديدة التي تطرحها، والقضايا الشائكة التي تثيرها.

لقد اتخذ ابن خلدون - كما هو معروف - من «العصية» المفتاح الوحيد الذي حل به جميع المشاكل التي يطرحها سير أحداث التاريخ الإسلامي إلى عهده. وإذا كان المفتاح الذي يفتح جميع الأبواب مفتاحاً مزيفاً، كما يقال، فإن قيمة آراء ابن خلدون - ليست في الدور، (أو الأدوار)، الذي يعزوه للعصية وفعاليتها، بل إنها تكمن في الإشكالات العديدة التي تطرحها نظريته في العصية والدولة والعلاقة القائمة بينهما، هذه العلاقة التي تحدّد، في نظره، شكل العمران وتحمس حركة التاريخ.

لماذا تتحول العصية في لحظة من اللحظات من مجرد رابطة سيكولوجية اجتماعية إلى قوة للمواجهة والمطالبة؟ ومن ثمة تأسيس الملك والدولة؟ لماذا تضعف العصية وتتكسر سورتها، بمجرد بلوغها غايتها من الملك والشروع في جني ثمراته؟ لماذا تفسد العصية بالترف والتعيم وهي القائمة أصلاً على النسب أو ما في معناها؟ لماذا تسقط الدولة بفساد عصيتها لتقوم عصية جديدة بتأسيس دولة جديدة؟ ثم لماذا كانت الحضارة - كما يقول ابن خلدون - غاية للعمران ونهاية لعمره، ومؤذنة بفساده؟ وأخيراً لماذا كانت حركة التاريخ الإسلامي كما يصورها ابن خلدون، حركة انتقال من البداوة إلى الحضارة، حركة تسير لا على خط مستقيم، بل على شكل دورة؟

تلك هي الإشكالات الرئيسية التي تطرحها فلسفة ابن خلدون التاريخية، وهي الفلسفة التي نجد لها في الظاهرة الخلدونية ما يبررها، كما نجد لها من أحداث ماضينا وبعض وقائع حاضرتنا ما يساعدنا على تجلية غوامضها ويبان عمق أبعادها، ومن ثمة يصبح في إمكاننا تزويدنا بجملة من العناصر المهمة التي تمكّننا من رسم المعالم الأساسية لنظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، نظرية تنطلق من اهتماماتنا الراهنة، ولكنها تعتمد، أولاً وأخيراً، على شهادة ابن خلدون نفسه. وإذا كنا متأكدين من أن هذه الشهادة وحدها لا تكفي، فلإننا مع ذلك مقتنعون بأنها شهادة ضرورية جداً، وإن استقطاقها على الوجه الصحيح، هو بداية الطريق الصحيح.

تلك على العموم، الخطوات الأساسية التي سرنا عليها في هذه الدراسة، والتي نأمل أن نكون قد وقفنا فيها إلى تقديم فكر ابن خلدون في وحدته وتناسقه وتكامل حلقاته، وإلى

استخلاص ما يمكن استخلاصه من نتائج قد تساهم، على نحو ما، في إلقاء بعض الضوء على المشاكل التي يعالجها الفكر الاجتماعي والتاريخي المعاصر، بخصوص تاريخ الإسلام وحضارته.

وهكذا فإذا كنا قد وفقنا إلى الغاية التي رسمناها لأنفسنا، فذلك ما نبتغيه ونرتجيه، أما إذا كنا قد جانبنا الصواب في بعض المسائل فلعل أخطاءنا ترشد من يأتي بعدنا، مثلما حاولنا الاسترشاد بأخطاء من سبقونا، والله الموفق للجميع.





القِسْمُ الْأَوَّلُ

الرجلُ وعلمُه الجديد



## تمهيد

عصر ابن خلدون، تجربته السياسية، دراسته وتطوره الفكري، اكتشافه لعلم جديد، علم العمران، الأصول الاسلامية لنظرياته... كل ذلك في نظرنا، عبارة عن صور متعددة لشهد واحد، هو الفكر الخلدوني: مكوناته وظايفه العام.

إن ابن خلدون لم يكن ذلك الملاحظ الذي ينقل إلى دفتاره ما يشاهده، تحت عدسة مجهره دون تحليل أو تعليل، ولم يكن صاحب «المقدمة» ذلك الكاتب الذي يحدّثنا عن تجربته في شكل «يوميات» أو «اعترافات»، ولا كان ذلك «العالم العلّامة» الذي يسود المجلدات بما ينقله من أحاديث الأولين، أخباراً وفكاهة، وحكمة وموعظة... ولم يكن فكر ابن خلدون جدولاً من جداول مدرسة فكرية معينة، واضحة الأصول محددة الإطار... كلا، إن فكر ابن خلدون أكثر من ذلك وأعمق.

إننا إذا نظرنا إلى آراء صاحب «المقدمة» من خلال أحداث العصر الذي عاش فيه، خيّل إلينا وكأن الرجل لم يفعل أكثر من وصف ما شاهده تحت ستار أسلوب «النظرية والبرهان»، وإذا نظرنا إليها من زاوية تجربته الشخصية، السياسية والاجتماعية والفكرية، تبدى لنا وكأن صاحبها لم يتجاوز إسقاط معطيات هذه التجربة نفسها على التاريخ، التاريخ الإسلامي بالخصوص. أما إذا فحصنا ما ورد في المقدمة من أفكار وآراء، من خلال ما هو مبثّر هنا وهناك في بطون المؤلفات الاسلامية التي تعرّف عليها وأطلع على محتوياتها، فإننا قد لا نتردد في القول بأن صاحبنا لم يقيم بأكثر من عملية انتقاء واختيار تسخللها بعض إضافات... ولكن فكر ابن خلدون، في الحقيقة، أكثر من ذلك كثيراً. لقد استنطق الرجل تجربة العصر، وتجربته الشخصية معاً، واستغنى أحداث التاريخ، وآراء من دخلوا التاريخ، من باب الفكر الواسع، فصاغ من ذلك كله آراء ونظريات، قديمة كاجزاء، جديدة ككل.

إن فكر ابن خلدون، أصالته وإبداعه، لا يفهم إلا بالنظر إليه ككل، ولكن لما كان الكل لا يفهم حق الفهم، إلا من خلال فحص أجزائه، والانتباه إلى مدى ترابطها ببعضها ببعض، فقد وجب البدء من هذه الأجزاء نفسها... ولكن مع الاحتفاظ بوحدة الكل وسياقه الخاصة.

## الفصل الأول

### عصر التراجع والانحطاط

كان كل شيء خلال القرن الثامن الهجري - الرابع عشر الميلادي - يشير إلى أن شمس الحضارة الإسلامية أخذت في الأفول. فلم يكن الناظر أبناً توجه ببصره، سواء إلى الحياة السياسية أو الاجتماعية أو الفكرية، يستطيع أن يستشف أي بريق من نور أو بصيص من الأمل، بل إنه كان يصطدم في كل المجالات بحقيقة مررة، تفرض نفسها فرضاً، حقيقة التفهق والتراجع والانحطاط.

نعم لقد بدأت بوادر هذا التراجع قبل هذا القرن بكثير، ولكن مع ذلك، وبالرغم من تسرب الضعف والانحلال إلى الخلافة العباسية قبل بضعة قرون، وعلى الرغم من حملات الصليبيين، فلقد كان يلوح من حين إلى آخر، هنا أو هناك، بريق أمل أو بشير إنقاذ، (صلاح الدين الأيوبي في المشرق، الموحدون في المغرب). أما في هذا القرن، فإن التفهق أصبح حقيقة يلمسها الخاص والعام. لقد توالى فيه على العالم الإسلامي كوارث عديدة: هجمات التتر شرقاً، تقلص حكم المسلمين في الأندلس غرباً، ضعف الأسر الحاكمة وتنافسها ودخولها بعضها مع بعض في مؤامرات وحروب لا غاية ولا نهاية لها، الطاعون الجارف الذي خلف الخراب والدمار، انتشار التفكير الخرافي، وسيطرة الجمود الفكري. كل ذلك خلق أوضاعاً مرتبكة مضطربة تسودها الفوضى من كل ناحية ويعممها الاضطراب من كل جانب. ولعل حظ البلاد المغربية من هذه الفوضى وذلك الاضطراب كان أشد وأقوى، الشيء الذي عبر عنه ابن خلدون بأبلغ تعبير، إذ كتب يقول: «وأما لهذا العهد، وهو آخر المائة الثامنة، فقد انتقلت أحوال المغرب الذي نحن شاهده، وتبدلت بالجملة، واعتاض عن أجيال البربر أهله على القدم بمن طراً فيه من لدن المائة الخامسة من أجيال العرب بما كسروهم وغلبوهم وانتزعوا منهم عمدة الأوطان، وشاركوهم في ما بقي من البلدان للمكهم. هذا إلى ما نزل بالعمران شرقاً وغرباً في منتصف هذه المائة الثامنة من الطاعون الجارف، الذي تحيى الأمم وذهب بأهل الجبل، وطوى كثيراً من محاسن العمران ومعاها، وجاء للتلؤلؤ على حين هرمها

ويلوغ الغاية من مداها، فقلّص من ظلالها وفلّ من حدّها، وأوهن من سلطانها، وتداعت إلى التلاشي والاضمحلال أحوالها، وانتفض عمران الأرض بانتقاض البشر، فخربت الأمصار والمصانع، ودرست السُّبُل والمعالم، وخلت الديار والمنازل، وضعفت السدول والقبائل، وتبدل السكان، وكأني بالشرق قد نزل به مثل ما نزل بالغرب، لكن على نسبته ومقدار عمرانه. وكأنا نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض فيأخر بالإجابة<sup>(١)</sup>.

هذه صورة بليغة معبرة، أبرز فيها ابن خلدون بألوان قائمة مثيرة، أهم المعالم العامة التي عرفها هذا القرن. فلنحاول تفصيل القول فيها قليلاً، ولنركز الحديث بالخصوص على الأحوال العامة، من ميساسية واجتماعية وفكرية، التي سادت هذا العصر الذي قال عنه جاك بيرك: إنه كان من أسوأ العصور التي عرفتها حضارات البحر الأبيض المتوسط<sup>(٢)</sup>.

## ١ - من الناحية السياسية

لقد كان هذا القرن، من الناحية السياسية، قرناً تفككت فيه جملة، الوحدات السياسية الكبرى التي حملت مشعل الحضارة الإسلامية في المغرب والشرق. فالدولة العباسية أصبحت أثراً بعد عين، والامبراطورية الموحدية بدورها تلاشت واضمحلت، وهجأت البدو تزداد حدة وضغطاً على الأطراف، والحروب بين الدويلات والامارات لا عيلاً إلا لتشتد، والضغط المسيحي في الأندلس وكذا في شواطئ «أفريقية» يزداد تركيزاً، والمطالبة بالملك لم تعد تستند إلى أي أساس نظري أو ديني، وإنما على القوة فقط، على الشوكة والاتباع، ويتعبر ابن خلدون، على «العصية» وحدها.

ففي المشرق كان قد مضى نحو قرن على سقوط بغداد في يد التتر (٦٥٦ هـ) الذين شمل حكمهم، منطقة على شكل هلال، يمتد قرناه شمالاً إلى بلاد الترك، وجنوباً إلى بلاد الهند، أما جوفه فكان يتكون من العراق إلى ما بعده شرقاً من بلاد فارس.

أما في آسيا الصغرى، فقد قامت هناك دولة الترك تحاول هي الأخرى توسيع رقعة نفوذها غرباً وشمالاً. وقد استطاعت بالفعل أن تتوغل في بعض بلدان أوروبا الشرقية، ولكنها كانت من جهة أخرى مشغولة بالتتر وهجائهم. وفي الوسط كانت دولة المماليك ما تزال تحتضن الخلافة العباسية المصورية في مصر، وتسيطر بشكل ما على الشام وبعض البلاد العربية.

وأما في غرب العالم الإسلامي، فإن الحالة في هذا القرن كانت أسوأ كثيراً: لقد تقلص

---

(١) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المعبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ج ٤، ط ٢ (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٦٥)، ج ١، ص ٤٠٥ - ٤٠٦.

(٢) Jacques Berque, *La Connaissance au temps d'Ibn Khaldoun (Contributions à la sociologie de la connaissance)*, cahier du laboratoire de sociologie de la connaissance; no. 1 (Paris: Anthropos, 1967).

ظل الاسلام في الأندلس، وانحسرت رقعته إلى غرناطة وما يليها شرقاً وجنوباً، حيث كانت دولة بني الأحمر، أواخر ملوك الأندلس، تحاول المحافظة على كيائها المتداعي أمام هجمات الاسبان، ملجئة تارة إلى قواها الذاتية، وطوراً إلى دول المغرب العربي تستجد بها، متحالفة حيناً مع هذه، وحيناً ضدها مع أعدائها الاسبان.

أما في البلدان المغربية، وهي المنطقة التي عاش فيها ابن خلدون طالب علم ورجل سياسة، ومن ثمة المنطقة التي تمهنا هنا أكثر من غيرها، فقد كانت الأوضاع فيها شاذة بلغت منتهاها من الفوضى والاضطراب. فلم تمض إلا سنوات قليلة على هزيمة الامبراطورية الموحدية في واقعة «العقاب» المشهورة بالأندلس (٦٠٩ هـ) حتى استبد ولاتها بالسلطة في كل من تونس (الحفصيون) والجزائر (بنو عبد الواد)، وتحركت في المغرب، مركز دولتها، قبائل بني مرين لتقضي على الحكم الموحدى نهائياً، بعد حروب مريعة دامت أكثر من خمسين سنة. (ما بين أول زحف للمرينيين سنة (٦٠٩ هـ) واستيلائهم على مراكش عاصمة الموحدين سنة (٦٦٨ هـ)).

لقد كانت دولة الموحدين، حقاً، أعظم دولة عرفتها شمالك افريقيا، بل الغرب الاسلامي كله. لقد امتدت سلطتها، أيام عزها، من المحيط الأطلسي غرباً إلى حدود مصر شرقاً، ومن الصحراء الكبرى جنوباً إلى سفوح جبال البرانس (Pyrenées) بإسبانيا شمالاً. وانتعشت في ظلها الحياة الاقتصادية وهذأت الاضطرابات الاجتماعية، وازدهرت الثقافة العربية الاسلامية. ويكفي أن نشير هنا إلى أنها الدولة التي احتضنت ابن طفيل وابن رشد وغيرهما من كبار العلماء والمفكرين في الغرب الاسلامي.

لقد قامت هذه الدولة، بل الامبراطورية، على أساس الدعوة الإصلاحية التي حمل لواءها المهدي بن تومرت ضد الدولة المرابطية، دولة الملتزمين الرّحل من صنهاجة القادمين من الصحراء المغربية والمتشدددين في اتباع مذهب السلف في منع التأويل، فاتهموا بالتجسيم. كما قامت الدولة الموحدية من جهة أخرى على كواهل أهل مصمودة من القبائل البربرية الصنهاجية المستقرة في الأطلس الجنوبي، والتي التأمّت عصبياتها بفعل الدعوة الموحدية التومرتية وأصبحت قوة قاهرة سرعان ما اكتسحت حصون قبائل زناتة المعروفة ببداوتها وقوة شكيبتها.

ولكي يضمن بنو عبد المؤمن، أهل الدولة الموحدية، السيطرة على امبراطوريتهم المترامية الأطراف، خصوصاً منها بلاد افريقية التي كانت ميداناً للفوضى والاضطراب بسبب جموع قبائل بني هلال وبني سليم - كما يقول ابن خلدون - (هذه القبائل الوافدة من صعيد مصر بعد أن أجليت من مواطنها بالحجاز، كان يستعملها بنو غانية بافريقية، وهم من بقية المرابطين، للتشويش على الموحدين)، أقول، لكي يضمن بنو عبد المؤمن سيطرتهم على هذه المنطقة عمدوا في عهد الخليفة الناصر إلى وضع ولاية تونس تحت أسرة أبي محمد بن أبي حفص عمر شيخ الموحدين، واليد اليمنى للمهدي بن تومرت زعيمهم، ولعبد المؤمن مؤسس دولتهم.

وهكذا، فبينما تعاقب بنو عبد المؤمن على الخلافة الموحدية بمراكش، تولى الحفصيون الامارة على افريقية (تونس)، إلى أن عظم شأنهم واتسع نفوذهم وأصبحوا يطمعون في انتزاع الخلافة من بني عبد المؤمن السنين سرعان ما دبّ الضعف في صفوفهم. ولكي يحقق الحفصيون رغبتهم في ذلك، التجأوا إلى التشويش على الدولة الموحدية بتحريك قبائل زناتة المقيمة والظاعنة في التخوم الصحراوية جنوب المغرب والجزائر.

وعلى رأس هذه القبائل الزناتية التي كان لها دور مهم في أحداث هذا العصر، قبائل بني عبد الواد وقبائل بني مرين، وهما مجموعتان بدويتان كانت العلاقات بينهما علاقات تنافس وعداء. أما بنو عبد الواد الذين استطاعوا في فترات متقطعة تأسيس دولة لهم كانت عاصمتها تلمسان، فقد كانوا قبائل شرسة تنتقل في تخوم الصحراء المغربية الجزائرية. وقد فقدت هذه القبائل دولتها في عهد بني عبد المؤمن أثناء عز دولتهم. ولكن ما إن بدأ الضعف يتسرب إلى الخلافة الموحدية حتى هبّ بنو عبد الواد للعمل على استرجاع إمارتهم واستعادة تلمسان عاصمتهم، متحالفين مع ملوك مراكش تارة، ومع جموع القبائل الماليلية تارة أخرى، مستمرين في عدائهم التقليدي لقبائل بني مرين.

وأما القبائل المرينية البدوية المتنقلة، فقد كانت تعيش، كما قلنا، مستقلة عن السلطة الموحدية، ويجاور بني عبد الواد، في منطقة شبه صحراوية تمتد على شكل مثلث، قاعدته التخوم الصحراوية الممتدة من فجيح إلى تافيلالت جنوباً، وقمته هضاب ملوية شمالاً. لقد ظلت هذه القبائل تجوب هذه النواحي، خاصة الصحراوية منها، إلى أن صادفت في إحدى رحلاتها إلى الشمال، نقصاناً في العمران وقلة في السكان، بسبب التجنيد العام لواقعة والعقاب المثار إليها، فأغراها هذا الفراغ على التوجه شمالاً وغرباً، فاصطدمت مع القوات الموحدية في عدة معارك، تنصهر تارة وتنهزم أخرى فتطورت أطباعها، وقوي تأييد الحفصيين لها، وأصبحت تشكل دولة داخل دولة، إلى أن تم لها القضاء على آخر ممثل للسلطة الموحدية في مراكش عام (٦٦٨ هـ). وهكذا انفردت دولة المرينيين بالسلطة في المغرب فقامت تحاول إخضاع كل من الجزائر وتونس لحكمها، فتدخل بسبب ذلك في حروب طاحنة مع بني عبد الواد أصحاب تلمسان وبني حفص أصحاب تونس. إن الدولة المرينية هذه، هي التي سيعيش ابن خلدون في كتبها فترة مهمة من حياته السياسية والعلمية.

لقد شهدت بلاد الشمال الافريقي خلال هذا العصر - القرن الثامن الهجري - أوضاعاً شاذة وتحالفات عجيبية: فالمرينيون في شرق المغرب الأقصى كانوا حلفاء للحفصيين بتونس ضد بني عبد الواد في الجزائر، والموحدون الذين تقلصت دولتهم إلى الجنوب الغربي من المغرب وجدوا في بني عبد الواد خير حليف لهم ضد المرينيين. وهكذا فعندما تشتد وطأة المرينيين على الموحديين، يعتمد هؤلاء إلى تحريك بني عبد الواد لمهاجمة المرينيين من الشرق، في حين يعتمد المرينيون بدورهم إلى تحريك الحفصيين ضد بني عبد الواد... وبالجملة فقد كانت كل واحدة من هذه الدول عدوة لجارتها المباشرة، حليفة للتي بعدها، مما جعلها تعيش في حروب لا تتقف ولا تهدأ. وقد بقي الصراع بعد انقراض الموحديين قائماً على أشده بين



المرينيين وبني عبد الواد من جهة، وبين هؤلاء والحفصيين من جهة أخرى. وقد قوى هذا الصراع، وزاد من تفاقم الأوضاع، قيام إمارات في كل من بجاية وقسنطينة، واستقلال القبائل الكبرى وعدم استقرار ولائها لهذا الجانب أو ذاك.

وإذا كان السلطان المريني أبو الحسن قد استطاع أن يعيد للبلاد المغربية وحدتها، من المحيط إلى القيروان، فإن هذه الوحدة سرعان ما تفككت بسبب ثورة القبائل المالكية التي حاول المرينيون إضعاف نفوذها وتقليص امتيازاتها الاقتصادية. وهكذا قامت الثورة في تونس على أبي الحسن في الوقت الذي قامت فيه فتن أخرى في مناطق متعددة من مملكته الفتية، مما تسبب في فوضى اجتماعية انضاف إليها الطاعون الجارف، فارتبكت بسبب ذلك أوضاع المغرب العربي ارتباكاً كبيراً، خصوصاً عندما شاع خبر موت السلطان. وهكذا عاد هذا الأخير من تونس بحراً بعدما نجا من الفرق بأعجوبة، ليجد ابنه أبا عنان قد استولى على الحكم في فاس، فيدخل الأب والابن في حروب طاحنة انتهت بانتصار هذا الأخير.

وحين بدأ أبو عنان في توطيد حكمه عادت الأوضاع في كل من المغرب الأوسط والأدنى إلى ما كانت عليه، فاستمر النزاع هكذا بين المرينيين وبني عبد الواد من جهة، وبين هؤلاء وأمير بجاية الحفصي من جهة ثانية، وبين هذا الأخير وقريبه صاحب قسنطينة من ناحية، وبين هذا وملوك بني حفص بتونس من ناحية أخرى... هذا إلى جانب المؤامرات التي كانت قصور السلاطين والأمراء مسرحاً لها.

لقد قُدر لابن خلدون أن يعيش في خضم هذه الأحداث والمؤامرات. لقد بدأ حياته السياسية بالعمل لدى صاحب تونس، ليتقل بعد ذلك إلى قصور المرينيين بفاس، ثم إلى بلاط ابن الأحمر بالأندلس التي عاد منها ليتولى منصب الحجابة لدى أمير بجاية، ثم ليغترل السياسة بعد ذلك لاجئاً إلى القبائل العربية مسانداً صاحب تلمسان طوراً، وصاحب فاس طوراً آخر، إلى أن ينتهي به المطاف أخيراً إلى قلعة ابن سلامة حيث سيشرع في تأليف «كتاب العرب» قبل أن ينتقل إلى تونس أولاً، ويشد الرحيل ثانياً إلى مصر حيث سيستقر إلى أن يوافيه الأجل المحتوم، كما سنبين تفصيل ذلك في الفصل التالي.

وإذن، فإن الطابع العام الذي ساد الحياة السياسية في العالم الإسلامي، خاصة منه البلاد المغربية، خلال هذا القرن، هو الفوضى وعدم الاستقرار، وما ينتج عن ذلك من تدهور الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

## ٢ - من الناحية الاجتماعية

هذه الظاهرة، ظاهرة الفوضى السياسية، التي طبعت هذه الحقبة من تاريخ المغرب العربي كانت نتيجة أسباب وعوامل موضوعية، اجتماعية واقتصادية وظروف تاريخية معينة.

لقد كان مجتمع المغرب العربي في القرون الوسطى مجتمعاً قَبلياً، فسكان البلاد، هم في الأغلب، عبارة عن مجموعات من القبائل المتحالفة حيناً، المتطاحنة حيناً آخر. لقد كانت

الوحدة الاجتماعية هي القبيلة التي قد تكبر، بالتحالف أو غيره، حتى تغطي منطقة بكاملها، وتصبح قوة عسكرية - سياسية يحسب لها حسابها. ذلك لأن حل السلاح في هذا العصر لم يكن مقصوداً على فئة دون أخرى، فأفراد القبيلة الذكور، كانوا - كلهم - محاررين، وغالباً ما كان دورهم الاجتماعي تابعاً لدورهم الحربي قوة وضعفاً. إن القوة الجسمانية، والقدرة على المخاطرة، والمعرفة بأساليب الحرب، هي المؤهلات الضرورية للارتفاع إلى مركز القيادة في القبيلة. ويمقدار ما تتوفر للقبيلة على مجموعة مهمة من هؤلاء الفتيان المحاربين الأقوياء الشجعان، بمقدار ما يتسع نفوذها، وتعظم سلطتها، فتستطيع، هكذا، الوقوف في وجه المخبرين من أبناء القبائل الأخرى، أو المهاجمين من أنصار الأسرة الحاكمة. ومن ثم كان تناصر وتعاقد هؤلاء الفتيان بمثابة الأسوار في المدن والأمصار، كما يقول ابن خلدون<sup>(٣)</sup>.

إن القبيلة في هذا العهد كانت عبارة عن جيش يعيش دوماً على أهبة القتال، وإلا سقطت بين عشية وضحاها فريسة في يد المغيرين، فيضمحل كيانها وتصبح تابعة، وأحياناً مندمجة، في الكيان القبلي المتغلب عليها.

ولهذه الظاهرة ظاهرة الحرب القبيلة الدائمة في مجتمع المغرب العربي في القرون الوسطى عدة عوامل متداخلة متشابكة... وسواء كان العنصر الأساسي في هذه الفوضى الحربية القبيلة راجعاً إلى «الدور التخريبي» لقبائل بني هلال العربية التي اكتسحت أوطان البربر ودفعت بهم إلى الجبال، كما يرى كثير من المؤرخين وعلى رأسهم ابن خلدون، أو كان راجعاً إلى تحول الطرق التجارية من الصحراء، كما يذهب إلى ذلك بعض الباحثين في العصر الحاضر<sup>(٤)</sup>، فلقد كانت هناك عوامل أخرى أساسية يجب أخذها بعين الاعتبار.

من هذه العوامل، عامل جغرافي - طبيعي: ذلك لأن الإنسان في هذا العصر وفي هذه المنطقة بالذات، كان ما يزال يعيش عائلة على الأرض وخيراتها «البارزة». وسواء كانت القبيلة تعيش بالرعي أو بالزراعة، فإن كياناتها الاقتصادية كان معتمداً أساساً على خصب التربة وتوفر العشب والماء. فإذا وجدت القبيلة في أرض قاحلة، أو قليلة الخصب، وفي هذه الحالة غالباً ما تتخذ من الرعي الوسيلة الأولى لكسب عيشها، فإنها تضطر إلى التنقل من مكان إلى آخر ومن منطقة إلى أخرى طلباً للعشب والكلأ، مما يجعلها تصطدم في الغالب مع القبائل صاحبة الأرض الخصبة هذه. والنتيجة هي الصدام المسلح، الصراع من أجل البقاء.

وهؤلاء البدو الرحل «الذين لا وطن لهم»، كانوا يعيشون في الغالب بمنأى عن السلطة المركزية، سلطة الأسرة الحاكمة، فلا يدفعون ضرائب ولا يخضعون للمراقبة، وإنما تكفي منهم الدولة، حتى في إبان قوتها، بمجرد الولاء والتبعية الاسمية. فإذا كانت السلطة المركزية قوية، بقيت هذه القبائل في متبعتها بالفقر تطارد العشب في تنقلاتها، أو تقوم بدور المرشد والحامي للقوافل التجارية، أو تغزو بعضها بعضاً. أما إذا ضعفت سلطة الأسرة الحاكمة،

(٣) ابن خلدون، نفس المرجع، ج ٢، ص ٤٢٢ - ٤٢٣ و ج ٤، ص ٨٣٢.

(٤) خاصة منهم لاکوست. انظر: Yves Lacoste, *Ibn Khaldoun; naissance de l'histoire, passé du Tiers-monde* (Paris: Maspéro, 1966), pp. 26-27.

وعجزت عن فرض نفوذها على الأطراف، فإن هذه القبائل سرعان ما تتجه إلى المناطق الخصبية، وتتوغل في أراضي الدولة، مزاحمة أهلها، بل مستأثرة بخيرات الأرض، سالية الأموال من زرع وماشية. والنتيجة هي الحرب الدائمة التي قد تنتهي بفناء هذه القبائل وفراؤها إلى الصحراء، أو انتصارها وتطور أطباعها إلى الاستيلاء على السلطة والحكم. وواضح أن تأثير هذا العامل الجغرافي الطبيعي يقوى ويشد مفعوله في أوقات الكوارث الطبيعية من جلد وبجاعة، أو في الظروف الاجتماعية غير السليمة كظروف انتشار الأمراض المعدية، أو حدوث هزائم حربية. . . الخ.

وبالإضافة إلى هذا العامل الجغرافي الطبيعي، كان هناك عامل «تنظيمي» سياني - اجتماعي. ذلك أن القبيلة، راعية كانت أو زراعية، إذا كثرت أفرادها وعظم نفوذها لسبب من الأسباب، فلنأخذ غالباً ما تعيش مستقلة عن السلطة المركزية. واستقلالها هذا يعني أنها لا تدفع ضرائب ولا تستدعي للخدمة، بل كثيراً ما تمنحها السلطة المركزية نفوذاً على ما جاورها من القبائل، تأخذ منها الإتاوات والضرائب باسم السلطان، مقابل تزويد هذا الأخير عند الحاجة بالرجال المقاتلين أو مقابل مجرد مسألته وعدم الاعتداء على مناطق نفوذه.

وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن السلطة المركزية نفسها لم تكن في هذا العهد إلا حكم قبيلة استطاعت أن تخضع لسلطتها ونفوذها، بشكل مباشر أو غير مباشر، مجموعة من القبائل المغلوبة على أمرها أو المتحالفة معها من أجل مصالح معينة، وإذا راعينا كذلك أن الحكم لم يكن كما نعرفه اليوم سلطة تمارسها الدولة مباشرة على الأفراد، بل كان فقط نوعاً من الإشراف على القبائل كمجموعات، لأن السلطة داخل القبيلة، سواء كانت حاكمية أو محكومة، هي دوماً لسيدها، وولاء السيد أو عداؤه يعني ولاء القبيلة كلها أو عداؤها، إذا راعينا هذه الحقائق أدركنا نوع التنظيم السياسي الاجتماعي السائد آنذاك. إن الدولة في هذا العصر كانت عبارة عن قبيلة أو فرع منها، استطاعت أن تكتسب ولاء القبائل الأخرى بقوة شكيبتها أو بتحالفها معها لسبب من الأسباب، ومن ثمة فإن اتساع مناطق نفوذها يتوقف من جهة على كثرة رجالها الذين يمكن توزيعهم على المناطق الخاضعة لها ليكونوا جنوداً وعمالاً يراقبون القبائل الخاضعة أو المسألة، كما يتوقف من جهة ثانية على نجاحها في استئالة القبائل الأخرى القوية، بما تقطعه لها من الأراضي وبما تمنحه لها من سلطة ونفوذ.

وواضح أن وضعاً مثل هذا قابل للانفجار في كل حين وعند كل هزة. ذلك لأن خضوع الأفراد والجماعات للسلطان الحاكم إنما يرجع هنا لأحد أمرين: فلما أن يكون هؤلاء الخاضعون للسلطان من عشيرته وأهل قبيلته، وخضوعهم مشروط بما يتوقف عليه من صفات شخصية تمكنه من احتلال منصب القيادة، كمرافة النسب والشجاعة والكرم والخدمات التي يقدمها ويقدمها لأفراد قبيلته، وبما يمنحه لهم من سلطة ونفوذ على القبائل الأخرى، وكذلك بإشراكهم بشكل من الأشكال في الاستفادة من الحكم وعائلاته الاقتصادية كالغنائم وغيرها. وإما أن يكون الخاضعون لسلطة الحاكم قوماً من غير عشيرته، وخضوعهم في هذه الحالة مشروط بما يتمتع به من قوة في الرجال ووفرة في الأموال. فإذا نقص رجاله واضطربت

صفوفهم أو إذا قل ماله وضعت موارده، شقت هذه القبائل عليه في الحين عصا الطاعة. إن نقصان الرجال يعني نقصاناً في المحاربين، وأما نقصان المال فيعني اضطرابه إلى الإكثار من الضرائب والاتجاه إلى مصادرة الممتلكات، الشيء الذي تنور ضده القبائل، فتكون النتيجة حرباً قبلية قد لا تنتهي إلا بفناء أحد الطرفين.

وهكذا فاستقرار الحكم مرهون من جهة، بقدرته الحاكم على المحافظة على الوحدة والانسجام داخل قبيلته، ومتوقف من جهة ثانية، على تمكنه من المحافظة على ولاء القبائل الأخرى، للمتحالفة معه، أو الخاضعة لسلطانه بالقوة والغلب. وفي كلتا الحالتين يتوقف نجاحه على مدى توفر المال لديه. وبما أن المال في هذا العصر كان مصدره إما الغزو وإما التجارة - لأن الزراعة لم تكن تنتج فائضاً - فإن فشل السلطان في إحدى غزواته، أو حدوث خسارة في تجارته التي كان يشرف عليها مباشرة أو بواسطة، يجعله مهدداً في سلطته، وسلطة عشيرته. ومن هنا كان التراجع والهرم في حكم أسرة معينة، يبدأ غالباً إما بهزيمة حربية كبرى، وإما بنقصان عوائد التجارة، بسبب من الأسباب: تحول الطرق التجارية، عدم تمكنه من حفظ الأمن في المناطق النائية التي تمر منها القوافل التجارية...

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن صعوبة المواصلات كانت تجعل إشراف السلطان على عياله في الأقاليم إشرافاً اسمياً فقط. إن العامل في نقطة ثانية كان أميراً في منطقته. وكلما طال أمده قويت شوكتة واتسع نفوذه وكثر ماله، فيصبح هكذا حاكماً بأمرة، يتخذ الأشياء والاتباع، حتى إذا وافته الفرصة كموت السلطان، أو انهزامه انهماكاً ساحقاً في معركة ما، استقل بالأمر نهائياً، وأنشأ لنفسه «دولة»، وأصبح مطالباً بالحكم في مجموع البلاد. وهذا ما جعل الامبراطورية الموحدة تنقسم بين عشية وضحاها إلى دويلات وإمارات متطاحنة. ومن هنا كان السلاطين يعمدون من حين إلى آخر إلى تشريد عيالهم، ومصادرة أموالهم، والزج بهم في السجون، أو فرض الإقامة الإجبارية عليهم. وإذا كان مثل هذا التدبير يساعد السلطان أحياناً، على إبقاء شر العيال، فإنه في أحيان أخرى كثيراً ما كان مشعلاً لنار الفتنة. ذلك لأن «العامل» نفسه كثيراً ما يسبق الأحداث، فيعلن الثورة قبل القبض عليه، أو يقوم أنصاره، بعد أخذه غرة، بالثورة والمطالبة بإطلاق سراحه وإعادته إلى وظيفته.

هذه الأوضاع السياسية والاجتماعية الشاذة المضطربة، لا يمكن تفسيرها بالعامل الاقتصادي وحده، ذلك لأن السلطة السياسية لم تكن دوماً تابعة للسيطرة الاقتصادية ونايعة منها، بل العكس ربما كان هو الصحيح. ولعل هذا بالضبط ما يقره ابن خلدون في مقدمته خاصة الفصل الذي عنوانه «فصل في أن الجاه مفيد للئال» (ج ٣، ص ٩٠٧).

ففي هذا العصر، الذي لم تكن فيه قوى الانتاج متطورة ولا قارة، لم يكن الانتاج الطبيعي - العادي، (الزراعة والمهن اليدوية والصناعات)، يوفر فائضاً. إن وسائل الغنى، ووسائل الحصول على الثروة، كانت في الأعم الأغلب: الغزو والتجارة، وكلهما يعتمد، كما قلنا، على مدى قوة القبيلة وقدرتها على الغزو، أو على مدى ما تتمتع به من نفوذ وجاه

يَكُنْها من حماية تجارتها. إن التجار في هذا العصر لم يكن ينجح في تجارتهم، كما يقول ابن خلدون، إلا إذا كان ذا «حامية تلدؤ» عنه، وجاء ينسحب عليه من ذي قرابة للملك، أو خالصة له، أو عصبية يتحامها السلطان ليستظل بظلها، ويرتفع في أمنها من طوارق التعدي. وإن لم يكن له ذلك أصبح نهياً بوجوه التحيلات وأسباب الحكام». وهكذا لم يكن التجار في هذا العهد، يشكلون قوة مستقلة موازية للقوة الحاكمة، بل كانوا في الغالب، إما مجرد عملاء للسلطان الذي كان التاجر الأكبر، أو شيوخ قبائل متحالفين مع الأسرة الحاكمة، ومن ثمة فإن عائدات التجارة كانت، بشكل أو بآخر، جزءاً من أموال السلطان، شأنها في ذلك شأن الأموال المتوفرة من الغزو. والغزو هنا نوعان، غزو للقبائل النائرة أو للمتعة عن دفع الضرائب، وغزو للعدو سواء كان دولة مسلمة مجاورة يخشى أمرها أو خصماً في دار الحرب. وفي كلتا الحالتين كانت الحرب تعني التدمير والتخريب والمصادرة للممتلكات والرجال والنساء. لقد كانت الحرب إذن مصدراً مهماً وأساسياً للثروة، ولهذا كانت القبائل تتجند كلها عند أقل طلب.

نعم، لقد كان معظم السكان يعيشون في الأحوال العادية من الفلاحة رعيًا وزراعة. ولكن الفلاحة لم تكن - كما قلنا - تتج فائضاً. إن نظام الاقطاع الذي عرفته أوروبا في ذلك الوقت لم يكن له وجود في البلاد الإسلامية عامة وبلدان المغرب خاصة. لقد كانت الأرض، من الناحية القانونية، ملكاً للسلطان يستغلها الأفراد والجماعات استغلالاً بادئياً. وإذا كانت الفلاحة قد عرفت في بعض الفترات انتعاشاً وازدهاراً، فإن هذا الازدهار لم يكن في الغالب إلا نتيجة عوامل طبيعية بحتة، مثلما أن الكوارث الطبيعية غالباً ما كانت تخلف، بدورها، الخراب والدمار.

وبالجملة فلم تكن الفلاحة مصدراً للثروة، ولا وسيلة للثروة، وإنما كانت «معاشاً للمستضعفين» كما يقول ابن خلدون.

\*\*\*

وعلاوة على هذه العوامل الاجتماعية والاقتصادية التي جعلت الأوضاع السياسية غير مستقرة، في هذه البلدان، بالشكل الذي أشرنا إليه آنفاً، هناك ظروف تاريخية لا بد من إدخالها في الحساب، وعلى رأسها: الضغط المسيحي من جهة، وتطور الحكم في الإسلام من جهة ثانية.

لقد اشتدت في هذا القرن بالذات، حملات المسيحيين الأسبان على الأندلس. وكما هو معلوم فإن حروب المسلمين في الأندلس مع النصارى، لم يقتصر أثرها، سلباً وإيجاباً، على الفردوس المفقود وحده. بل كان يمتد وربما بشكل أكثر تأثيراً، إلى بلدان المغرب العربي، والمغرب الأقصى بالخصوص. فمنذ أيام المرابطين والمغرب يشارك مشاركة فعالة أساسية في تلك الحرب، برجاله وعتاده وأمواله، الشيء الذي كان عاملاً مهماً في استنزاف قواه البشرية والمادية. إن حملات المرابطين والموحدين والمرينيين، في الأندلس، كانت تعني، كما حصل نفس الشيء أيام الفتح، تجنيد القبائل المغربية كلها أو معظمها والسير بها إلى الجهاد. ومهما تكن

نتيجة الحرب، فإن آثارها في المغرب كانت دوماً زعزعة الكيان الاجتماعي والسياسي في البلاد. ذلك لأن القبائل المشاركة في والجهاد كانت تعود، إما أقوى مما كانت بفضل الغنائم في حالة النصر، أو أضعف في حالة الهزيمة. وفي كلتا الحالتين فالنتيجة واحدة، وهي تغيير ميزان القوى في الداخل. على أن وطأة الهزيمة كانت أشد وأقوى، لأن الانكسار في الحرب كان معناه هزيمة القبيلة الحاكمة، وبالتالي زعزعة كيانها، وضعف سلطتها، ومن ثمة تفكك التحالف القبلي وقيام الثوار والمطالبين في كل جهة.

أضف إلى ذلك أن تراجع حكم المسلمين في الأندلس كان يصحبه هجرة جماعية من طرف الأندلسيين إلى بلدان الشمال الأفريقي، ومن هؤلاء المهاجرين بل وعلى رأسهم، لشخصيات سياسية والعلمية، والعائلات الغنية ذات المكانة الاجتماعية المرموقة. ومن غير شك فإن هؤلاء الأرسطوكراتيين النازحين من الأندلس، ومن بينهم سياسيون محترفون، قد لعبوا دوراً له أهميته في توجيه الأحداث، سواء داخل القصور أو خارجها. لقد حمل هؤلاء معهم، ليس ذكاء الحضري ودهاءه، وحسب، بل الخبرة والاحتراف السياسي أيضاً، الشيء الذي مكّهم من القيام بدور الموجّه، ولو من وراء ستار. هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإن دخول هؤلاء الأرسطوكراتيين من علماء وسياسيين في بلاط الأمراء والسلاطين بالمغرب، جعل منهم حاشية ارسطوقراطية جرفت معها إلى أسلوب حياتها المعتمد على البذخ والترف والاستمتاع بالملذات، أولئك الحكام أنفسهم، مما فصلهم عن ذويم وعشائرمهم. وهذا الانفصال بين الحكام وقبيلته، الذي يسميه ابن خلدون «الانفراد بالمجد والدخول في عوائد الترف»، كان يعني في الواقع، انفصال السلطان عن جنده وتنكره للرجال الذين شكّلوا أول الأمر دعامتهم ملبكه. والنتيجة الحتمية لذلك هي ضعف سلطته وفتح الباب على مصراعيه للمغامرات والمؤامرات.

تلك كانت باختصار نتائج الضغط المسيحي في الأندلس وآثاره على الأوضاع في بلدان شمال افريقية. أما فيما يخص الجانب التاريخي الآخر من القضية، وهو ما عبرنا عنه بتطور الحكم في الإسلام، فيمكن القول بصفة عامة، إن الحكم في البلاد الإسلامية في هذا العصر، لم يعد يعتمد ولو نظرياً على أي أساس مذهبي أو ديني. إن الحكم كان لصاحب الشوكة والغلبة، أو كما قال الغزالي من قبل: «... بل إن الولاية الآن لا تتبع إلا الشوكة، فمن يابعه صاحب الشوكة فهو الخليفة»<sup>(٥)</sup>. ولكن على الرغم من ذلك، وعلى الرغم من تعدد السلاطين والملوك، فإن الخلافة في الإسلام تركت وضعية «المواطن المسلم» قائمة يجرى بها العمل حتى بعد تضعف الخلافة الإسلامية وقيام ممالك وإمارات مستقلة هنا وهناك. فالمسلم أينما حل بدار الإسلام كان يعتبر نفسه، ويعتبره الجميع مواطناً يتمتع بجميع حقوق المواطن المسلم. لقد كان في إمكانه، أن يكسب عيشه بأية طريقة شاء، وأن يتولى المناصب، وربما يسعى للحصول على السلطة والحكم، كما كان في إمكانه أن يطلب النجدة ضد منافسيه

(٥) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين (القاهرة: [د.ن.]، ١٣٥٢ هـ)، ج ٢،

ص ١٢٤.

في الحكم في بلده ويحصل على المساعدة في الرجال والأموال إذا كانت مصلحة المستجده به تقتضي ذلك.

إن هذه الفوضى في ميدان الحكم والسياسة لم تنفع فيها فتاوى الفقهاء وتشريعاتهم الفقهية. بل إن الفقهاء قد أمسكوا أخيراً عن الخوض في مثل هذه الأمور خصوصاً وقد توقف الاجتهاد. على أن النظرية العامة، نظرية الحكم في الإسلام، كانت تقتضي وجود خليفة. والخليفة في الإسلام لا يمكن أن يكون إلا واحداً. ومن ثمة فيما دام هناك عدد من الملوك، فإن أيأ منهم لا يمكن أن يكون في نظر الشرع، الخليفة الحق للمسلمين.

لقد انقضت الخلافة في هذا العهد، ولكنها بقيت مع ذلك مطلوبة، يطلبها الحكام لإضفاء الشرعية على حكمهم ولتوسيع دائرة نفوذهم، وطلبها المحكومون، لأن الحكم النموذجي في الإسلام، هو الذي يستطيع جمع شمل المسلمين جميعاً باختلاف جنسياتهم ومناطق سكنهم، وتنفيذ أحكام الشريعة فيهم. ولكي يتمكن الحاكم من ذلك يجب أن يكون ذا شوكة وقوة يثبت بها جدارته واستحقاقه لمناصرة كافة المسلمين له. وهكذا، فإذا ما تمت السيطرة لحاكم من الحكام على منطقة معينة، فإن الواقع السياسي والواجب الديني يفرضان عليه العمل على إزالة خصومه ومناقضيه في الحكم أينما كانوا في دار الإسلام، لنتم له الخلافة الحققة في هذه الدار. والنتيجة الحتمية هي أن العلاقة بين الملوك والحكام في دار الإسلام لا يمكن أن تكون في عمقها إلا علاقة حذر وتربص، علاقة حرب ظاهرة أو كاسية. ولم تكن للمجاملات أو الهدايا المتبادلة بينهم إلا انقاء لشر المهدي إليه، أو لاستائته، أو لحمله على الوقوف موقف الجهاد في حرب قد تنهه من قريب أو بعيد. على أن أسلوب الهدايا والمجاملات لم يكن ينفع إلا مع حكام وملوك المناطق البعيدة، أما القرية منها والمجاورة فإن الأسلوب الناجح والفعال كان دوماً هو التشويش. إن الجار إذا كان متكافئاً مع جاره في القوة لم يكن هدأ له بال إلا إذا نجح في جعل خصمه ينشغل عنه في حروب داخلية كثيراً ما كان موقد فتنتها يد خارجية.

إن نظرية الإسلام في الحكم، ونعني بها الخلافة كما تصورها الفقهاء كانت منفصلة عن الواقع الاجتماعي والسياسي. لقد تجاوزها هذا الواقع بمراحل كثيرة، ولكنها بقيت في الأذهان، على الرغم من ذلك، تضي على كل عمل يستهدف المطالبة بالحكم وإقامة الخلافة، نوعاً من الشرعية، الشيء الذي استغله كل ناثر ومطالب. وعيشاً حاول الفقهاء، سواء بوحى من السلطة الحاكمة أو بوحى من اجتهادهم الخاص - عيشاً حاولوا جعل حد لهذه الفوضى العارمة بأن اشترطوا في الأمر بالمرء الناهي عن المنكر، والناهي للخلافة على المسلمين، القدرة والتأكد من النصر. فلم يكونوا يجيزون النهوض معه إلا إذا كانت كل الدلائل تشير إلى أنه سيتنصر ويتغلب على خصمه الذي لم يعد يرضى به المسلمون. ولكن هذا القيد لم يكن يعمل به حتى الفقهاء أنفسهم. إن مسألة الحاكم لعدم القدرة على مقاومته، لا تعني بحال من الأحوال الاخلاص له. . . لقد كانت الأنظار دوماً تبحث عن

منقذ، فأصبحت فكرة «المهدي المنتظر» ليست خاصة بالشيعية فقط، بل إنها كانت أمل المسلمين جميعاً في هذا العهد والعهد المآلة.

نخلص مما تقدم إلى أن تطور الحكم في دار الاسلام، قد جعل الولاء لهذا الحاكم أو ذلك ضرورة وقتية فقط. ومن هذه الزاوية يجب أن ننظر إلى موقف ابن خلدون الذي لم يتردد كثير من الباحثين في وصفه بـ «الانتهازية»<sup>(٦)</sup> لكون ولائه لم يستقر لأحد الجوانب التي عمل معها. ذلك لأن الانتقال من تأييد هذا الحاكم إلى تأييد آخر، لم يكن يُنظر إليه على أنه انتهازية أو ما شابه ذلك من عبارات عصرنا، بل كان عملاً عادياً تقبله الظروف ولا ترفضه المفاهيم الأخلاقية السائدة. فكما أنه كان يوسع المسلم أن ينتقل من مكان إلى آخر في دار الاسلام بدون «جواز سفر»، كذلك كان ولاؤه غير مقيد بالانتساب لوطن أو عرق. إن الولاء الوحيد المطلوب منه شرعاً هو الولاء للإسلام، وخليفة المسلمين. وما دام هذا الخليفة ليس واحداً بعينه، فلا فرق بين أن يناصر المسلم هذا المطالب أو ذاك، ما دام أيّ منهما لم يثبت عملياً أنه وحده الخليفة المطلوب.

### ٣ - الناحية الفكرية

هذه الأوضاع السياسية والاجتماعية المضطربة ما كان لها أن تساعد على قيام حركة فكرية نشيطة. وإذا كان النشاط الفكري الواسع الذي شهده العالم الاسلامي في المشرق أو في المغرب، قبل هذا القرن، راجعاً في الدرجة الأولى إلى تشجيع الخلفاء والملوك والحكام، فإن الأوضاع التي عاشها هؤلاء خلال هذا القرن لم تكن من الاستقرار بحيث تسمح لهم بالتفكير في العلم وأمله. لقد كانوا مشغولين، كما رأينا، بمرورهم للتداعية. ثم إن تحركات البدو وتهديدهم المدن والأمصار في أقطار المغرب العربي لم تكن تسمح بطبيعة الحال لأية حركة فكرية أن تنشط وتتمو.

لقد شهد المغرب العربي، والعالم الاسلامي عامة، تدهوراً وتراجعاً خطيرين في الناحية العلمية والثقافية خلال هذا القرن، ولقد ترك لنا ابن خلدون وصفاً دقيقاً وشاملاً لحال العلم وأمله في عصره، وقدم لنا صورة حية يكشف فيها عن وقوف الفكر الاسلامي وجهوده واقتصاره على اجترار ما قرره السلف في ميدان العلوم الدينية، وانصرافه كلية عن العلوم العقلية.

وهكذا، «فالعلوم النقلية الشرعية التي نفقت أسواقها في هذه الملة بما لا مزيد عليه، وانتهت فيها مدارك الناظرين إلى الغاية التي لا فوقها»، قد توقفت البحث فيها. فلقد وكسدت لهذا العهد أسواق العلم بالمغرب لتناقص العمران فيه وانقطاع سند العلم والتعليم». (للقسمة ج ٣، ص ٩٩٣). فعلوم القرآن من تفسير وقراءات قد انتهى البحث

---

(٦) انظر مثلاً: محمد عبد الله عنان، ابن خلدون: حياته وراثته الفكرية، ط ٢ (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٥٣)، ص ٤٨ - ٤٩.



فيها واقتصرت الناس على تلخيصها ونظمها مثلاً فعل الخراز من المتأخرين بالمغرب الذي نظم أرجوزة واشتهرت بالمغرب واقتصرت الناس على حفظها، (ج ٣، ص ٩٩٦) ومثل ذلك فعل أبو محمد بن عطية في التفسير إذ لخص التفسير السابقة ووضع ذلك في كتاب متداول بين أهل المغرب والأندلس. (ج ٣، ص ٩٩٨). وكذلك الشأن فيما يتعلق بعلم الحديث، فلقد «انقطع لهذا العهد إلى تصحيح الأمهات المكتوبة (...) ولم يزدوا في ذلك على العناية بأكثر من هذه الأمهات الخمس إلا في الأقل» (ج ٣، ص ١٠٠٦) وفي الفقه أغلق باب الاجتهاد واقتصرت الناس على اتباع الأئمة الأربعة مالك وأبي حنيفة والشافعي وأبو حنبل، «ووقف التقليد في الأمصار عند هؤلاء الأربعة ودرس المقلدون لمن سواهم، وسد الناس باب الخلاف (...) فصرحوا بالمعجز والاعواز وردوا الناس إلى تقليد هؤلاء». (ج ٣، ص ١٠١٦) ولم يكن علم الفرائض الذي هو «فن شريف لجمعه بين المعقول والمنقول والوصول به إلى الحقوق في الوراثة بوجوه صحيحة يقينية» بأحسن حفظ من علوم الفقه، فهو لم يعد «متداولاً بين الناس». (ج ٣، ص ١٠٢٦) وقد انتهى العمل في أصول الفقه إلى المختصرات مثل مختصر ابن الحاجب الذي «عني أهل المشرق به ويطالعونه وشرحه». (ج ٣، ص ١٠٣٢). وهجر أهل المغرب بالخصوص الخلافات، أي المناظرات بين الفقهاء، لأنهم على مذهب المالكية، «وليسوا بأهل نظر، وأيضاً فأكثرهم (...) بادية غفل من الصنائع إلا في الأقل»، (ج ٣، ص ١٠٣٢) كما هجر الناس أيضاً الجدل وهو معرفة آداب المناظرة، «لتقص العلم والتعليم في الأمصار الإسلامية» (ج ٣، ص ١٠٣٤). أما علم الكلام فهو غير ضروري لهذا العهد «إذ الملحدة والمتدعة قد انقرضوا، والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم فيها كتبوا ودونوا» (ج ٣، ص ١٠٤٩).

وإذا كانت هذه هي حال العلوم النقلية الشرعية، فإن حظ العلوم العقلية كان أسوأ بكثير، فإن «المغرب والأندلس لما ركزت ربح العمران بهما، وتناقصت العلوم بتناقصه، اضمحل ذلك منها، إلا في الأقل من رسومه تجدها في تفاريق من الناس، وتحت رقبته من علماء السنة» (ج ٣، ص ١٠٩٠)، فبخصوص المنطق اقتصرت الناس على «مختصر الجمل (٩) في قدر أربع أوراق (...) وهجرت كتب المتقدمين وطرقهم كأن لم تكن» (ج ٣، ص ١١٠٧)، أما الفلسفة وفروعها فلا تسأل عن مدى عناية الناس بها، بل عن مدى نبذهم لها وتكفيرهم المشتغل بها. فبعد هجوم الغزالي على الفلسفة والفلاسفة وبعد محنة ابن رشد ومنشور الخليفة الموحد يعقوب المنصور الذي أمر فيه بإحراق كتب الفلسفة<sup>(١٠)</sup>، ثم فتوى ابن الصلاح الشهرزوري (٦٤٣ هـ) التي ورد فيها «الفلسفة أس السفه والانحلال، ومادة الحيرة والضلال، ومثار الزيف والزندقة، ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة

(٧) للمصرد بالأمهات الخمس في الحديث هي الكتب التالية: صحيح البخاري، وصحيح مسلم، وسنن أبي داود، وسنن الترمذي، وسنن النسائي.

(٨) انظر نص المنشور في: توفيق الطويل، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، ط ٢ (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٥٨)، ص ١١٧.

المطهرة»<sup>(٩)</sup> بعد كل ذلك لم تزدد حملة الفقهاء على الفلسفة وعلومها إلا شدة وعنفاً، حتى قال الذهبي، وهو من علماء هذا القرن، «إن الفلسفة الإلمية لا ينظر فيها من يرجى فلاحه، ولا يركن إلى اعتقادها من يلوغ نجاحه. فإن هذا العلم في شق، وما جاءت به الرسل في شق. وما دواء هذه العلوم وعلماؤها والقاتمين بها علماً وعملاً إلا التحريق والاعدام من الوجود، إذ الدين ما زال كاملاً حتى عُرِيت هذه الكتب ونظر فيها المسلمون، فلو أعلمت لكان فتحاً مبيناً»<sup>(١٠)</sup>.

وعلى العموم، فإن النشاط الفكري في هذا العصر، عصر ابن خلدون، قد انحصر في جاتين اثنتين: الدراسات الفقهية الجامدة التي اقتصر العمل فيها على الملخصات وشروحاتها وشروح الشروح، والتصوف الذي انقلب من تجربة وذوق ومشاهدة، إلى شعوبة وتضليل. لقد وصل التصوفة في هذا القرن إلى أسوأ حال، حتى قال فيهم فتح الدين محمد بن محمد ابن سيد الناس:

ما شروط الصوفي في عصرنا السيوف	م سوى ستة بغير زياده
وهي نيك الملوذ والسكر والسط	لحة والرقص والغناء والقياده
وإذا ما هذى وليدي اتعاده	وحلولاً من جهله أو إبعاده
وإن بالسككرات عقلاً وفرعاً	فهو شيخ الشيوخ ذو السجاده» <sup>(١١)</sup> .

لقد بلغ استحواذ هؤلاء التصوفة المشعوذين على العامة إلى درجة أصبحوا معها يشكلون قوة يحسب لها حسابها في الميدان السياسي والديني. لقد أصبح الملوك، وكذا رجال الدين من الفقهاء، يخضعون لمذعي التصوف وبيالغون في تعظيمهم وإرضائهم وتخضعون لشرائطهم وشهواتهم. لقد كان لهم من السلطة والثروة في بعض الأوساط ما كان لزعماء القبائل وشيوخها من سمو الكلمة بين قبائلهم، وكما كان الولاء المباشر لشيخ القبيلة هنا، كان لشيخ الصوفية هناك.

إن انتشار العقيدة القبلية الساذجة هنا، والشعوبة الصوفية هناك، جعل التفكير الخرافي يسيطر على روح العصر: فمن إيمان أعمى بالسحر، إلى اعتقاد جازم في الخوارق، إلى تسليم مطلق بسيطرة القوى الخفية وتأثيرها في سلوك الإنسان وفعالياته، بل وتحكمها في مصيره. كل ذلك جعل من هذا القرن والقرون التي تليه عصر الانحطاط المفجع، عصر طابعه العام سيطرة التفكير الخرافي والإعراض عن كل نشاط فكري سليم.

لقد انعكست روح العصر هذه وما سيطر فيها من تفكير خرافي على عقول الناس خاصتهم وعامتهم. ولكن من الانصاف للحقيقة أن نشير إلى أنه على الرغم من هذا الجو

(٩) انظر نص الفتوى في: نفس المرجع، ص ١٢١.

(١٠) ذكره عبد المتعال الصبيدي في: عبد المتعال الصبيدي، المجلدون في الإسلام من القرن الأول إلى الرابع عشر (١٠٠ - ١٣٧٠ هـ)، ط ٢ (القاهرة: مكتبة الآداب، ١٩٦٢)، ص ٢٨٨.

(١١) نفس المرجع، ص ٢٨٧.

الخرفاني السائد والخاص للعقل وفاعليانه، فقد كانت هناك نخبة من العلماء والمفكرين استطاعوا أن يخترقوا سياج العصر وأن يرجعوا إلى أمهات الكتب الدينية والأدبية والفلسفية. ولكن هذه الفئة القليلة التي كانت تعيش في الغالب في بلاط الملوك والأمراء لم تكن تستطيع الجهر بآرائها أو التأثير في الأوضاع الفكرية السائدة. إن الاشتغال بالعلوم العقلية لم يكن ممكناً إلا في الظلام وتحت رقبة من علماء السنة كما يقول ابن خلدون، ولذلك انعدم الانتاج فيها وضعف اهتمام الناس بها.

\*\*\*

تلك كانت على العموم أبرز معالم هذا العصر، السياسية منها والاجتماعية والفكرية، اعتمدنا في تفصيل القول فيها على ابن خلدون نفسه، وهو خير من يعتمد عليه في هذا الموضوع. فلقد تعرّف على أحداث هذا العصر عن كتب، ودرس على علمائه وعاشهم واحتك بهم، وعاش قسماً مهماً من حياته في قصور الملوك والأمراء فتعرف على أحوالهم وأسلوب معيشتهم وشاركتهم اهتماماتهم ومشاكلهم. كما قضى قسماً آخر مهماً من عمره بين القبائل، فاحتك بها وبزعمائها وتعرف على أسلوب معيشتها وشاركتها مشاكلها ومشاكلها ونجح في التأثير فيها وتوجيه ولائها لهذا الجانب أو ذاك. كل ذلك جعل عقل هذا الرجل بمثابة عدسة مصورة يلتقط الصور من كل جانب بوعي منه أو بدون وعي، ويخترنها في ذاكرته، مما كان له أكبر الأثر في تكوين فكره وتعميد نظريته الى الكون والانسان، الى الاجتماع والعمران.

وإذا كان كثير من رجال هذا العصر قد عرفوا مما عرف منه ابن خلدون سياسياً واجتماعياً وفكرياً فإن أياً منهم، فيما نعلم، لم يتجه وجهة هذا الرجل نحو الاهتمام بشؤون الحكم والاجتماع، بل بشؤون «العمران» جملة، مما يجعل على الاعتقاد بأن هناك عنصراً ذاتياً في تجربة ابن خلدون هو الذي دفعه إلى الاهتمام بالشؤون السياسية والاجتماعية.

فما هو هذا العنصر الذاتي إذن؟ وكيف اهتدى ابن خلدون الى موضوع مقدمته، وما هي المراحل والتطورات التي عرفها فكره والتي أدت به إلى تأليف مقدمته «على ذلك النحو الغريب» شكلاً ومضموناً، أسلوباً وبياناً.؟ ذلك ما سنحاول الإجابة عنه في الفصول التالية.



## الفصل الثاني

# بَيْنَ الْعِلْمِ وَالسِّيَاسَةِ

### ١ - «التعريف». دفاع عن النفس

إذا كنا قد اعتمدنا على ابن خلدون، وإلى حد كبير، في إبراز أهم معالم العصر الذي عاش فيه، فإن اعتمادنا عليه عند دراسة حياته سيكون أكبر وأوسع، وذلك لأن المصدر المهم، الذي يتضمن تفاصيل حياة صاحب المقدمة هو كتابه «التعريف»<sup>(١)</sup>. وعلى الرغم من أن ترجمة ابن خلدون لحياته ليس من شأننا إلا أن تساعد الباحث مساعدة عظمى في هذا الموضوع، فإن هذه الترجمة نفسها تفرض علينا أن نتساءل: إلى أي مدى يمكننا الاعتماد على شهادة صاحب «التعريف» على نفسه؟ إن المشكلة صعبة حقاً، ولكن الذي قد يساعدنا على تذليل هذه الصعوبة، كلاً أو بعضاً، هو الاستعانة كلما أمكن، بشهادات معاصريه من كتاب «السيرة» وغيرهم، والاطلاع على الظروف والملابسات التي قد تكون دفعت المؤلف إلى كتابة ترجمة حياته، أو عملت على توجيهه بشكل من الأشكال.

كتب ابن خلدون سيرته عقب فراغه من «كتاب العبر...»، تأليفاً وتفتيحاً، عندما كان مقبياً بالقاهرة. ونحن نعرف بشهادته هو نفسه وشهادة أصدقائه وخصومه، أنه كان طوال مقامه بالقاهرة محط الأنظار تشریفاً وتحقيراً، فلم يكن المعجوبون به هناك قليلين، ولكن خصومه ومنافسيه لم يكونوا أقل من هؤلاء.

لقد غادر ابن خلدون بلاده تونس سنة ٧٨٤ هـ - ١٣٨٢ م إلى مصر، مُتذرعاً برغبته في أداء فريضة الحج. ولكنه في الحقيقة قصد الديار المصرية بعد أن كثرت حوله السعايات والمضايقات في تونس التي لم يُطل مقامه فيها أكثر من أربع سنوات (٧٨٠ - ٧٨٤ هـ) عقب نزوحه إليها من معتزله بقلعة ابن سلامة.

(١) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، «التعريف بإبن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً»، عارضه بأصوله وعلق حواشيه محمد بن تاروت الطنجي (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥١).

لقد كان قدومه إلى مصر، إذن، قصد الاستقرار والدعة، وخوفاً من البطش والمحنة، بعد أن جربَ الإقامة في مختلف بلاد المغرب من أدن وأوسط وأقصى، والاندلس أيضاً، فلم يجد الراحة التي كان يطلبها ولا الفراغ الذي كان ينشده، كما سنرى فيما بعد. ولكن ابن خلدون الذي وصل القاهرة، وهو في الثانية والخمسين من عمره، والذي سبقته إليها أخباره ومؤلفاته، قد وجد نفسه معروفاً مشهوراً هناك. وهكذا فلم يكبد يدخل عاصمة الكنانة، ويستقر بها أياماً، حتى انهار عليه طلبه العلم بها، «يلتمسون الإفادة مع قلة البضاعة»<sup>(٢)</sup>، فجلس للتدريس بالجامع الأزهر، وأعجب به، بفصاحته وبيانه، بقوة حجته وغزارة معارفه وواسع اطلاعه طلبه الأزهر، ورمقته عيون الأساتذة<sup>(٣)</sup>، وأثار انتباه السلطان الظاهر برفوق الذي كان ولي عهد الملك قبل مقدمه بأيام قلائل، فاستقبله «أبَرُّ اللقاء، وآسن الغربية، ووفر الجراية»<sup>(٤)</sup> وسعى لدى سلطان تونس للساح لعائلته بالالتحاق به. ثم عيّنه بعد فترة وجيزة مدرساً بالمدرسة القمحية ثم قاضياً لقضاء المالكية، وهو منصب خطير، كان دائماً «مطمح جهرة الفقهاء والعلماء المحليين»<sup>(٥)</sup> مما سيؤجر صُدور الفقهاء عليه. وقد سهّل مهمتهم هذه، التزام ابن خلدون في أحكامه «الصرامة وقوة الشكيمة، وتحريّ المذلة، وخلّاص الحقوق، والتنبك عن خطة الباطل متى دجيت إليها، وصلابة العود عن الجاه والأغراض متى غمزني لامسها»<sup>(٦)</sup>، سالكاً غير مسلك زملائه من القضاة الذين كانوا يعملون على «مرضاة الأكابر، ومراعاة الأعيان، والقضاء للجاء بالصور الظاهرة»<sup>(٧)</sup>. وشهادة ابن خلدون هذه على نفسه تركبها التراجم المصرية المعاصرة له والقرية من عصره، مما لا يدع مجالاً للشك فيها<sup>(٨)</sup>. على أن أقوى تركبة لها هو عزله من هذا المنصب، ثم إعادته إليه أو إلى مناصب مماثلة، مرات عديدة. (تولى منصب القضاء خمس مرات، ومنصب التدريس ثلاث مرات. في الأزهر والمدرسة القمحية والظاهرية البروقية، كما عين شيخاً - ناظراً - على خانقاه بريس، وهي يومئذ أهم ملاجئ الصوفية بمصر).

لقد أثارت مكانة ابن خلدون في مصر وإعجاب الناس به، خاصتهم وعامتهم، صدور العلماء وأصحاب المراتب، فحقدوا عليه وأكثروا من السعاية ضده والشهر به، تماماً مثلما حصل له مع ابن عرفة شيخ علماء تونس، أيام مقامه هناك، مقرباً من السلطان، منتزعا إعجاب الطلاب ورجال العلم. وباستثناء سلوكه الشخصي الذي بالغ بعض خصومه في التشهير به، فإن هجومات منافسيه كانت مركزة على التشكيك في أهليته العلمية وجدارته بالمناصب التي كانت تستند إليه من تدريس وقضاء.

(٢) نفس المرجع، ص ٢٤٨.

(٣) انظر مزيداً من التفصيل حول هذه النقطة في: محمد عبد الله عنان، ابن خلدون: حياته وتراثه الفكري، ط ٢ (القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٥٣)، ص ٢٦٨ وما بعدها.

(٤) ابن خلدون، نفس المرجع، ص ٢٤٩.

(٥) عنان، نفس المرجع، ص ٧٥.

(٦) ابن خلدون، نفس المرجع، ص ٢٥٨.

(٧) عنان، نفس المرجع، ص ٧٧.

في هذا الجوّ، وفي إطار هذه الظروف والملايسات، كتب ابن خلدون سيرته. فالرجل إذن، سواء أراد ذلك أم لا، كان في موقف دفاع، ومن ثمة فإن «التعريف» دفاع عن النفس. ولما كان الميدان الذي اختاره الخصوم هو، كما قلنا، الأهلية العلمية، فإنه من الطبيعي أن يكون دفاع صاحب التعريف مركزاً حول هذه النقطة بالذات. وهذا من شأنه أن يصرف المدافع عن نفسه عن الاهتمام بأحواله النفسية وتجارب ومعارفاته الذاتية... وفعلًا فقد جاء التعريف خلواً، أو يكاد، من وصف الأحوال الوجدانية أي ما يسمى بـ «الاعتراقات». هذا في حين أطل ابن خلدون الكلام وفصل القول في التعريف بأسرته وأساتذته، وفي الإشارة إلى الكتب التي درسها، والأجازات التي حصل عليها، والشخصيات العلمية والسياسية التي احتك بها أو تعرف عليها، والمناصب التي شغلها سواء في الميدان السياسي أو العلمي أو الديني، والمهمات والسفارات والاتصالات التي قام بها في المشرق والمغرب.

إن انصراف ابن خلدون في «التعريف» إلى حكاية الوقائع الخارجية من حياته (نشاطه السياسي والعلمي)، وهو في موقف الدفاع أمام خصوم كثيرين ومطلعين، يجعلنا نظلم أكثر إلى أنه قد التزم الموضوعية في ما كتب، خصوصاً وقد اعترف هو نفسه بكثير من الأخطاء التي ارتكبها في حياته السياسية، اعترافاً صريحاً أو ضمناً.

ولكن على الرغم من ذلك، فإن الباحث الذي يُعنى بتتبع الأطوار النفسية والعقلية التي عرفها صاحب «المقدمة» يفتقد في «التعريف» عنصرين هامين:

أولها - تحليل المواقف الدقيقة والأزمات النفسية والعقلية التي عاشها الرجل، والتي قد تكون ذات أثر حاسم في توجيهه هذه الوجهة أو تلك، سياسياً أو فكرياً.

ثانيها - تفاصيل عن دراسته للعلوم العقلية، خاصة الفلسفة منها. ذلك لأن صاحب «التعريف»، وهو يكتب سيرته دفاعاً عن نفسه، وأمام جمهور الفقهاء، وفي جو معادٍ للفلسفة، قد أغفل إلى حد كبير الإشارة إلى المؤلفات الفلسفية التي درسها، بمقدار ما أطل في سرد لائحة الكتب الدينية واللغوية والأدبية التي اطلع عليها وحفظ الكثير منها.

ولكن على الرغم من هذا النقص الخطير، فإننا نستطيع من خلال دراسة «التعريف» دراسة نقدية دقيقة، وبلاستعانة بالمؤلفات الأخرى لابن خلدون، أن نتعرف على بعض العوامل والأحداث التي كان لها الأثر الكبير في توجيه تفكيره، وصيغه بالصيغة التي وصل بها إلينا. كما أننا نستطيع من خلال تتبع دقيق لمراحل حياة الرجل، السياسية والعلمية، أن نستشف كثيراً من الأحوال والأزمات النفسية التي تعرض لها وأثرت فيه تأثيراً كبيراً.

## ٢ - بين الدراسة والسياسة

لقد جرى الباحثون، والمعنون بالدراسات الخلدونية عامة، على النظر إلى حياة صاحب «المقدمة» من «الخارج» كما وصفها وبين مراحلها في «التعريف» وهكذا يقسمون أطوار حياة ابن خلدون كما يلي<sup>(٨)</sup>:

(٨) يمكن القول بصفة عامة أن جميع المعينين بالدراسات الخلدونية من الأساتذة العرب يسلكون هذا =

- مرحلة التلمذة، تونس ٧٣٢ - ٧٥٣ هـ.

- مرحلة المغامرات السياسية، المغرب والجزائر والأندلس ٧٥٤ - ٧٧٦ هـ.

- مرحلة العزلة والتأليف، قلعة ابن سلامة بالجزائر ٧٧٦ - ٧٨٠ هـ.

- مرحلة التدريس والقضاء وتنقيح مؤلفه وتنميته، تونس ٧٨٠ - ٧٨٤ هـ ثم القاهرة ٧٨٤ - ٨٠٨ هـ (سنة وفاته).

هذا، في حين يميل الباحثون الغربيون، وعلى العموم المهتمون بتتبع مراحل تطور فكر ابن خلدون، إلى التمييز بين مرحلتين أساسيتين في حياته الفكرية:

- مرحلة الاهتمام بالعلوم العقلية والولوع بها، وهي تمتد من مقامه بتونس تلميذاً وطالباً إلى رحلته إلى القاهرة، وفي هذه المرحلة كان ابن خلدون - فيها يقول هؤلاء - عقلانياً في الدراسة والتفكير والتأليف، والسلوك الشخصي أيضاً.

- مرحلة الإعراض عن الفلسفة والعلوم العقلية عامة، والانصراف إلى العلوم الدينية والتصوف. وفي هذه المرحلة سيطرت على فكر ابن خلدون - كما يقولون - «نزعة صوفية بارزة تحت تأثير الجو الذي كان سائداً في القاهرة أيام مقامه بها». ومن ثمة يستنتجون أن الآراء والأفكار التي يبتدئ فيها ابن خلدون عن نزعة العقلية «الأصيلة»، هي نتيجة إضافات وتعديلات أجراها على مقدمته خلال إقامته بمصر.

ودون الدخول في التفاصيل من الآن، نبادر إلى القول بأن الاختصار على تصنيف وقائع حياة ابن خلدون حسب الزمان والمكان، لا يكفي وحده في تتبع مراحل الفكرية وأحوال الوجدانية - الشيء الذي يهم بالدرجة الأولى المؤرخ للفكر الخلدوني - كما أن القول بأن ميل ابن خلدون إلى التصوف، وسيطرة النزعة «اللاعقلانية» على تفكيره إنما جاء نتيجة المناخ الفكري السائد في القاهرة، ومن ثمة فهما شيء «دخيل» على تفكيره الأصلي، قول لا يستند إلا إلى مجرد التخمين المبني على نظرة سطحية إلى الأمور.

إن فكر ابن خلدون - كما سنرى فيما بعد - قد تجدد وتشكل، عقلانياً ولا عقلانياً، قبل رحيله إلى مصر بكثير، بل قبل الشروع في كتابة «المقدمة» بسنوات عديدة. وهذا يعني أن أبحاث «المقدمة» والآراء الواردة فيها تشكل كلها وحدة لا تتجزأ، إنها تشكل الفكر الخلدوني وتمكس طابعه العام، وهو الطابع الذي انتهى إليه بعد نضجه والمهام بمختلف معارف عصره، وبعد تمثله للتراث الثقافي الإسلامي، بمختلف مناحيه عمقاً وأغياً.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن أبحاث المقدمة لم تكن نوعاً من «الإهام» حصل لابن خلدون أثناء عزلته الشهيرة بقلعة ابن سلامة، وهو يومئذ في الخامسة والأربعين من

= المللك ابتداءً من محمد عبد الله عنان في كتابه المشار إليه آنفاً إلى ساطع الحصري في: دراسات عن مقدمة ابن خلدون إلى علي عبد الواحد وإني في كتابه ابن خلدون، سلسلة قادة الفكر في الشرق والغرب التي أصدرتها الجمعية الثقافية المصرية، وكذلك في التمهيد الذي كتبه للطبعة التي حققها من المقدمة.



عمره، بل كانت نتيجة بحث وتأمّل وتفكير سبق هذه العزلة بما لا يقل عن تسع سنوات. وهكذا فإن «الطفرة الخلدونية»<sup>(٩)</sup> إذا صح هذا التعبير، لم تكن نتيجة عبقرية خارقة، أو وليدة الظروف السياسية والاجتماعية التي قُدر لابن خلدون أن يعيش فيها أو حصيلة التراث الثقافي الاسلامي الذي انتهى إليه بعد ان تقدم البحث في مختلف نواحيه وأصبح مجموعاً في موسوعات ومؤلفات على شكل «دائرة معارف»، أو نتيجة غير هذه وتلك من العوامل المتأثرة<sup>(١٠)</sup>. . . إن الطفرة الخلدونية، في نظرنا، كانت نتيجة انقلاب نفسي خطير تعرض له ابن خلدون في فترة معينة من حياته. وتحت وطأة هذا الانقلاب تحول تفكيره من السياسة الى التاريخ، ومن الاهتمام بالفلسفة والشعر إلى تأمل الواقع الاجتماعي والسياسي في عصره والمصور السابقة له، مع ما صاحب ذلك من الاهتمام بالدراسات التصوفية والميل إلى التفكير الصوفي الذي كان نزعة سائدة يومئذ.

فما هو إذن هذا الانقلاب النفسي الخطير، ما هي عوامله ونتائجه؟ هذا ما سنتبينه من خلال تتبع مراحل تطور فكر ابن خلدون من أيام الطفولة والدراسة إلى عهد النضج والتأليف.

### أ - الشاب الفيلسوف

ولد ابن خلدون بتونس عام ٧٣٢ هـ (١٣٣٢ م)، وقضى طفولته في بيت والده، وكان بيت علم ورواية نزرح أهله من الأندلس في أواسط القرن السابع الهجري، عندما بدأت أطراف «الفردوس المفقود» تسقط تباعاً في يد الأسبان. لقد شغل أجداده في الأندلس وتونس مناصب سياسية ودينية مهمة، كما كانوا رجال علم وأدب، وأصحاب نفوذ وجاه. أما والده فقد انقطع عن الحياة السياسية وزهد فيها، وانصرف إلى الدرس والعلم، محتفظاً في نفس الوقت بالمكانة الاجتماعية المرموقة التي حظيت بها عائلة بني خلدون في كل من الأندلس وتونس.

(٩) انظر: علي الوردي، متعلق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته (القاهرة: معهد الدراسات العربية العالية؛ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٢)، ص ١٠٩ وما بعدها، حيث يستعرض المؤلف كثيراً من الآراء التي تعلل اهتمام ابن خلدون، تفكيراً وتأليفاً، بالشؤون الاجتماعية والسياسية بشكل لم يسبقه إليه أحد من المفكرين قبله سواء منهم العرب أو غير العرب. وعمل الرغم من تقديرنا لكثير من هذه الآراء فإن أباً منها، في ما نعتقد لا يميل الطفرة الخلدونية هذه ولا يشرح الظروف النفسية والموضوعية التي أنتجتها. (١٠) لا شك ان هذه العوامل كلها، كان لها وزنها في تكوين فكر ابن خلدون وصياغته على الشكل الذي نعرفه به. ولكن هذه العوامل منفردة أو مجتمعة لا تكفي وحدها في تفسير الطفرة الخلدونية. إن الظروف الاجتماعية والسياسية التي تقلّب فيها صاحبنا قد عاشها كثير من المعاصرين له، وينفس الشكل تقريباً، كما ان اطلاعهم على التراث الثقافي الاسلامي لم يكن أقل من اطلاعه هو. ولكن على الرغم من ذلك، فإن أباً منهم لم يتجه وجهة ابن خلدون في التفكير والتأليف، مما يدل على أن العامل الحاسم في الطفرة الخلدونية كان عنصراً ذاتياً، ومعاناة شخصية خاصة، كما ستبين في ما بعد. عمل أن مقامة ابن خلدون لم تكن نتيجة «طفرة» أو «اكتشاف» فكري فجائي، بل إن ما ورد فيها من آراء وأفكار هي نتيجة اندماج الفكر بالممارسة في تجربة ابن خلدون، اندماجاً قوياً استمر أكثر من عقدين من السنين كما سيتجلى لنا في الصفحات التالية.

بدأ ابن خلدون دراسته مبكراً، واستلها على يد والده وبعض أساتذة تونس آنذاك، بحفظ القرآن وتعلم «القراءات والرسوم»<sup>(١١)</sup>، ليتقل بعد ذلك إلى دراسة العلوم الدينية واللغوية من حديث وفقه ونحو وآداب. فدرس هكذا كما جددنا في التعريف، قصيدة الشاطبي في القراءات وقصيديه اللامية والرأية في الرسم، وشرع في دراسة كتاب التقي لأحاديث الموطأ لابن عبد البر، وكتاب التسهيل لابن مالك في النحو، ومختصر ابن الحاجب في الفقه، وكتاب الأشعار الستة، وكتاب الأغاني، إلى غير هذه وتلك من الكتب الدينية واللغوية التي بدأ في دراستها وهو دون السادسة عشرة من عمره. ويظهر أن دراسة ابن خلدون في هذه المرحلة كانت، استناداً إلى أسلوب التعليم يومئذ وإلى حداثة سنه، مقتصرة على حفظ المتن مع قليل من الشرح، وبالتالي فإن فكره لم يكن قد تفتح بعد في هذه المرحلة الأولى من دراسته.

عل أن بداية تفتح فكره سرعان ما تحققت. وكان ذلك على يد أبي عبد الله عمر بن إبراهيم الأبلبي، الذي تحدث عنه ابن خلدون بكل إعجاب وتقدير، سواء في التعريف أو في مقدمة لياب المحصل<sup>(١٢)</sup>. ويظهر من كلام ابن خلدون أن الأبلبي هذا، كان، بدون منازع، فيلسوف العصر. دخل الأبلبي تونس سنة ٧٤٨ هـ ضمن حاشية السلطان المريني أبي الحسن سلطان المغرب، الذي حاول إعادة البلاد المغربية (تونس والجزائر والمغرب) كما كانت موحدة أيام الامبراطورية الموحدية. وقد حصلت للأبلبي مع والد ابن خلدون «صحابة» كانت وسيلته إليه في القراءة عليه وملازمته والاعجاب به<sup>(١٣)</sup>.

والحق أن ابن خلدون قد أعجب بالأبلبي إعجاباً كبيراً، فهو يصفه في اللباب بأنه «الإمام الكبير، العالم العلامة، فخر الدين والدنيا، حجة الاسلام والمسلمين، غياث النفوس، شيخ الجلالة وإمامها، ومبدأ المعارف وختمها، ألقت العلوم زمانها بيده، وملكتها ما ضاعى به كثيراً من قبله، وقُل أن يكون لأحد من بعده، فهي جارية وفق مراده، سائفة

(١١) المقصود بها قراءة القرآن بالروايات السبع، أو العشر، المشهورة، وكتابه بطريقة المصحف في رسم الحروف والكلمات.

(١٢) لياب المحصل في أصول الدين هو في ما يظهر باكورة أعمال ابن خلدون، لخص فيه يحصل الامام الرازي فخر الدين بن الخطيب. ويقول ابن خلدون أنه قد انتهى من تلخيصه وعشية يوم الأربعاء التاسع والعشرين لـصفر عام اثنين وخمسين وسبعمائة.

هذا ويشتمل اللباب على مقدمة وأربعة أركان: الركن الأول في المقدمات ويتناول البدينيات، والنظر، والدليل وأقسامه. الركن الثاني في المعلومات ويتناول الموجودات عند الفلاسفة، وعند المتكلمين، والنظر في الأجسام، ثم خاتمة. أما الركن الثالث فيتناول الإلهيات: الذات الصفات: الأفعال، أسماء الله. وأما الركن الرابع فيتحدث عن النبؤات، وللمعاد والأسماء والأحكام والاسامة. انظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، لياب المحصل في أصول الدين، نشر وتحقيق الأب لوسيانو رويو (تطوان: دار الطباعة المغربية، ١٩٥٢).

(١٣) انظر ترجمة الأبلبي واتصال ابن خلدون به في: ابن خلدون، التعريف بإبن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، ص ٢١ و٢٣.

له حالتي إصداره وإيراده...<sup>(١٤)</sup> ويصفه في «التعريف» غير ما مرة بأنه «شيخ العلوم العقلية»، وأنه كان يتلم هذه العلوم «ويُنشأ بين أهل المغرب حتى حلق فيها الكثير منهم من سائر أمصارها، وألقى الأصاغر بالأكابر في تعليمه»<sup>(١٥)</sup>.

كان عمر ابن خلدون عند اتصاله بالأبلي لا يتجاوز السادسة عشرة. وكان قبل ذلك قد تعلم القراءة والكتابة، وحفظ القرآن وبعض المتون الخاصة بالعلوم الدينية واللغوية. أما بعد هذا الاتصال بـ «شيخ العلوم العقلية» فيظهر أن صاحب اللباب قد انصرف انصرافاً كلياً إلى دراسة الفلسفة وعلومها، من حساب ومنطق وكلام وإلهيات... الخ. يقول ابن خلدون في هذا الصدد: «فلزمت مجلسه، وأخذت عنه، وافتتحت العلوم العقلية بالتعاليم ثم قرأت المنطق وما بعده من الأصول وعلوم الحكمة»<sup>(١٦)</sup>. ويقول أيضاً: «لم أزل منذ نشأت وناهزت مكيباً على تحصيل العلم، حرصاً على اقتناء الفضائل، منتقلاً بين دروس العلم وحلقاته، إلى أن كان الطاعون الجارف، وذهب بالأعيان والصدور وجميع المشيخة، وهلك أبواي رحمهما الله، ولزمت مجلس شيخنا أبي عبد الله الأبلي، وعكفت على القراءة عليه ثلاث سنين، إلى أن شدت بعض الشيء، واستدعاه السلطان أبو عنان، فارتحل إليه، واستدعاني أبو محمد بن تافراكين المستبد على الدولة يومئذ بتونس إلى كتابة العلامة عن سلطانه أبي اسحاق...»<sup>(١٧)</sup>.

إن إعجاب ابن خلدون بالأبلي، في هذه الفترة من حياته، لا يوازيه إلا إعجابه بالعلوم العقلية وكلفه بها، خاصة العلم الإلهي. ذلك لأن رأي ابن خلدون الشاب في الفلسفة يختلف اختلافاً كلياً عن رأيه فيها أثناء كهولته وشيوخته. فإذا كان صاحب المقدمة يعلن بصراحة قوة وإبطال الفلسفة وفساد متحليها، ويقول عن العلم الإلهي بأنه علم عقيم لا يوصل إلى يقين لكونه يبحث في الموجودات التي وراء الحس (...). وذواتها مجهولة رأساً ولا يمكن التوصل إليها ولا البرهان عليها، ومن ثمة «فأي فائدة لهذه العلوم والإشتغال بها؟»<sup>(١٨)</sup>، وإذا كان صاحب المقدمة يرى وأن ادعاء الفلاسفة بأن السعادة في إدراك الموجودات على ما هي عليه، بتلك البراهين قولٌ مُزَيَّفٌ مردود<sup>(١٩)</sup>. فلن رأي صاحب اللباب. ابن خلدون الشاب، يناقض هذا تماماً. نستمع إليه وهو يتحدث عن الفلسفة وعلومها، في مقدمة كتاب اللباب، يقول: «... وبعد فإن العلوم كثيرة، والمعارف جمة غزيرة، وأشرفها العلم الإلهي الذي فاز عالمه بالسعادة، وأعدت له الحسنى وزيادة، تفقر العلوم إليه ولا يفترق إليها، وتمول في مقدماتها عليه، ولا يمول عليها».

(١٤) ابن خلدون، لباب المحصل في أصول الدين، ص ٢.

(١٥) ابن خلدون، التعريف بإبن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، ص ٢٢.

(١٦) نفس المرجع، ص ٣٧.

(١٧) نفس المرجع، ص ٥٥.

(١٨) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المعبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ج ٤، ط ٢ (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٦٥)، ج ٤، ص ١٢٠٣.

(١٩) نفس المرجع، ج ٤، ص ١٢٠٤.

بهذه العبارات الصريحة الواضحة، عبّر ابن خلدون الشاب، الذي لم يكن عمره يتجاوز العشرين سنة<sup>(٢٠)</sup>، عن مدى كلفه بالعلوم العقلية واستاذفه فيها. ولكن إذا كنا نستطيع من خلال ما تقدّم التعرف عن كتب على موقف ابن خلدون من الفلسفة وعلومها في هذه الفترة من حياته، وإذا كنا نعلم يقيناً أن أستاذه فيها هو الأبلي المذكور، فإن التعريف والأبلي معاً، ييخّلان علينا بخصوص الكتب التي درسها، أو الفلاسفة الذي قرأ لهم وكل ما نعلم في هذا الصدد هو أن صاحب اللباب درس على الأبلي جملة كتب من بينها محصل الرازي، وذلك بشهادة ابن خلدون نفسه الذي يقول: «... فاقطعنا من يمانع أزهاره (الأبلي) واغترفنا من معين أنهاره، وأفاض علينا سبب علومه، وحلّنا بمنثوره ومنظومه، إلى أن قرأنا بين يديه كتاب المحصل الذي صنّفه الإمام الكبير فخر الدين بن الخطيب (الرازي)، فوجدناه كتاباً احتوى على مذهب كل فريق، وأخذ في تحقيقه كل مسلك وطريق، فاختصرته وهذّيته وحلّو ترتيبه رتبته، وأضفت إليه ما أمكن من كلام الإمام الكبير نصير الدين الطوسي وقليلاً من بنات فكري»<sup>(٢١)</sup>.

واضح من كلام ابن خلدون هنا أنه درس على الأبلي كتباً فلسفية أخرى، قبل دراسته لمحصل الرازي وشرح الطوسي عليه. فما هي هذه الكتب؟ ومن هم الفلاسفة الذين تعرّف ابن خلدون على آرائهم قبل دراسته للمحصل وبعدها؟

إننا لا نجد في اللباب ما يفيدنا في هذا الأمر شيئاً. أما التعريف فهو، كما أسلفنا القول، يغفل الحديث عن تفاصيل دراسة ابن خلدون للعلوم العقلية. ولكن مع ذلك، فإننا من خلال بعض الفقرات الواردة في التعريف نستطيع أن نتعرف على ما يمكن أن يكون قد درسه ابن خلدون على أستاذه الأبلي من كتب الفلسفة قبل دراسته لمحصل الرازي. من ذلك كتاب الاشارات والشفاه لابن سينا وبعض الكتب التي لخص فيها ابن رشد فلسفة أرسطو علاوة على كتب الحساب والمهنية والفرائض<sup>(٢٢)</sup>.

وإذن فمن المحتمل جداً، أن يكون ابن خلدون قد درس مع الأبلي جوانب مهمة من فلسفة ابن سينا وشروح ابن رشد على أرسطو. ومهما يكن الأمر، فإن ابن خلدون قد استطاع خلال تلك المدة التي لازم فيها أستاذه الأبلي بتونس أولاً، ويفاس ثانياً، أن يتعرف على جوانب مهمة من الفكر الفلسفي في الاسلام، وأن يتمكن رغم حداثة سنه، من الإقدام على تلخيص «المحصل» بأسلوب دقيق مركز، وأن يضيف إليه «قليلاً من بنات فكره»، مما يدل على أن تفكيره الفلسفي قد بدأ يفتح وأن معارفه الفلسفية قد أخذت تتسع وتتركز.

لكن مغادرة الأبلي تونس، في هذا الوقت بالذات، وخلو هذه البلاد من المشيخة والأساتذة لعودتهم إلى المغرب الأقصى، أو بسبب الطاعون الجارف الذي ذهب بحياة كثيرين

(٢٠) فرغ ابن خلدون من تأليف لباب المحصل في أصول الدين سنة ٧٥٢ وكان قد ولد سنة ٧٣٢.

(٢١) ابن خلدون، لباب المحصل في أصول الدين، ص ٣.

(٢٢) ابن خلدون، التعريف ببلد خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، ص ٦٣ - ٦٤.

منهم، كل ذلك جعل صاحبا يشعر بالوحشة والفراغ، فقرر شد الرحال إلى فاس للاتحاق بأساتذته، خاصة الأبي منهم. وعندما عزم ابن خلدون على الرحيل منه أخوه الأكبر. غير أنه ما لبث أن تمكن من التحويل على شقيقه، وتحقيق رغبته في السفر إلى فاس. فهو يجدنا في التعريف عن حرب قامت بين أبي زيد الحفصي المطالب بعرش تونس وبين ابن تافراكين المستبد يومئذ بهذا العرش، وإن هذا الأخير كان في حاجة إلى من يكتب العلامة عن سلطانه، فاستدعى ابن خلدون وأسند إليه المهمة، فقبلها وفي نيته مفادحة ساحة الحرب والتوجه إلى فاس. وفي ذلك يقول: «... فلما رجع بنو مرين إلى مراكزهم بالمغرب، وانحسر تيارهم عن إفريقية وأكثر من كان معهم من الفضلاء صحابة وأشياخ، اعتزمت على اللحاق بهم، وصدني عن ذلك أخي وكبري عمده رحمه الله. فلما دُعيت إلى هذه الوظيفة، سارعت بالإجابة، لتحصيل غرضي من اللحاق بالمغرب» (٢٢٠). لا أصابني من الاستيحاش لذهاب أشياخي وعظمتي عن طلب العلم» (٢٢١).

لقد كان الدافع الأساسي، ولربما الوحيد، إلى قبول ابن خلدون منصب كتابة العلامة لسلطان تونس عام ٧٥٣ هـ، هو التمكن من اللحاق بأساتذته الذين رحلوا إلى فاس، وبالمخصوص منهم الأبي. وفعلاً فما إن وصل إلى عاصمة المغرب، بعد بضعة شهور قضائها في التنقل بين قبائل المغرب الأوسط وفي حماية زعمائها، حتى انكب على الدراسة والتحصيل، غير مهتم بوظيفة «الكتابة والتوقيع» التي أسندها إليه سلطان فاس آنذاك أبو عنان المريني، والتي رأى فيها منصباً لا يتناسب مع ما تقلده أجداده من وظائف عليا. يقول: «... فقدمت عليه (على أبي عنان سنة ٧٥٥ هـ) ونظمتي في أهل مجلسه الجملي، والزمني شهود الصلوات معه، ثم استعملني في كتابته والتوقيع بين يديه، على كره مني إذ كنت لم أعهد مثله لسلفي، وعكفت على النظر والقراءة ولقاء الشيخة من أهل المغرب، ومن أهل الأندلس الوافدين في غرض السفارة وحصلت من الإفادة على البقية» (٢٢٢).

من هم هؤلاء الأساتذة الذين حصل «من الإفادة منهم على البقية» وما هو نوع هذه الإفادة بالذات؟ وبعبارة أخرى ما هو نوع المعارف التي انكب ابن خلدون على تحصيلها خلال مدة إقامته بفاس، وهي مدة خمس سنوات (٧٥٥ - ٧٥٩ هـ) قضى ثلاثاً منها في حاشية السلطان ووسط مجالسه العلمية، واثنين في السجن؟ ثم ما هو العنصر أو العناصر الجديدة التي طرأت على حياته تفكيراً وسلوكاً؟

بخصوص النقطة الأولى يشير التعريف إلى عدد من هؤلاء الأصحاب والأشياخ الذين درس عليهم أو احتك بهم صاحب المقدمة. ويأتي على رأس هؤلاء طبعاً أستاذه الأبي الذي نظمه أبو عنان «في طبقة أشياخه من العلماء وكان يقرأ عليه، ويأخذ عنه إلى أن هلك بفاس سنة سبع وخمسين وسبعمائة» (٢٢٣). وإذن فلقد بقي ابن خلدون ملازماً أستاذه في العلوم

(٢٢٣) نفس المرجع، ص ٥٦.

(٢٢٤) نفس المرجع، ص ٥٩.

(٢٢٥) نفس المرجع، ص ٣٨.

العقلية ثلاث سنوات أخرى، أو أقل من ذلك قليلاً. أما غير الأبلي من هؤلاء الأصحاب والأشياخ، فإن ابن خلدون يذكر منهم بعض قدماء تلامذة الأبلي نفسه، وغير قليل من علماء العصر من فقهاء وعُدَّثين وأدباء ونحويين يذكر أسماؤهم ويترجم للكثير منهم ويختم كلامه عنهم بقوله: «... إلى آخرين وآخرين من أهل المغرب والأندلس كلهم لقيت وذاكرت وأخذت منه وأجازني بالإجازة العامة»<sup>(٢٦)</sup>.

إن أساتذة ابن خلدون بفاس، كانوا خليطاً من علماء مهتمين بالعقلية وآخرين منكبّين على الفقهيات، وفريق ثالث يتم بالأدب وعلوم اللغة. ويظهر أن السيادة في مجالس أبي عنان العلمية، وبالتالي في المناخ الفكري العام السائد يومئذ بفاس، كانت للعلوم الدينية والعربية مع احتفاظ المنطق لنفسه بمكانة مرموقة. وهذا ما يؤكد الأستاذ عبد الله كنون مؤرخ الفكر المغربي الذي يصفّ أبا عنان بأنه كان: «فقيهاً يناظر العلماء الجلة، عارفاً بالمنطق وأصول الدين، وله حظ صالح من علمي العربية والحساب، وكان حافظاً للقرآن عارفاً بناسخه ومنسوخه، حافظاً للحديث عارفاً برجاله»<sup>(٢٧)</sup>.

أما بخصوص النقطة الثانية التي طرحناها آنفاً، فيمكن القول إن ابن خلدون قد حصل في فاس على «بنيته» من العلوم العقلية والنقلية معاً. فهو من جهة قد أنتم دراسته الفلسفية على أساتذته الأبلي وغيره من قدماء تلامذة هذا الأخير، ويظهر أن عنايته هنا قد انصرفت إلى المنطق بصفة خاصة، فدرسه دراسة مستفيضة، وألف للسلطان فيه «تقييداً مفيداً» كما يذكر ابن الخطيب<sup>(٢٨)</sup>. وهو من جهة ثانية، عاد إلى العلوم الدينية واللغوية ليدرّسها بعمق وتفصيل في أمهات الكتب، بعد أن كان قد بدأ في دراستها في التّون والمختصرات أيام تلمذته في تونس.

أما بخصوص النقطة الثالثة، وهي تتعلق بالعناصر الجديدة التي قد تكون طرأت على حياة ابن خلدون تفكيراً وسلوكاً خلال مقامه بفاس، فذلك ما سيكون موضوع الفقرة التالية.

## ب - الشاعر والسياسي الطموح

لم تكن مدينة فاس في عهد أبي عنان مدينة علم فقط، ولم تكن حاشية هذا السلطان تضم رجال الفقه والحديث والأدب فحسب، بل كانت المدينة عاصمة سياسية، تضم رجالاً سياسيين محترفين وغير محترفين، داخل حاشية السلطان وخارجها، كان من بين هؤلاء رجال من المغرب والأندلس، وآخرون من المغرب الأوسط والأدنى. كان منهم الحُر الطليقي،

(٢٦) نفس المرجع، ص ٦٥ - ٦٦.

(٢٧) عبد الله كنون، النبوخ المغربي في الأدب العربي، ج ٣، ط ٢ (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٦٠ - ١٩٦١).

(٢٨) انظر نص ترجمة ابن الخطيب لابن خلدون كما نقلها نفع الطليجي، في: نفس المرجع.

واللاجيء المستجير، والمحجوز والسجين. وكان من الطبيعي أن يتصل ابن خلدون وهو الشاب المرموق، هؤلاء وأولئك ويحتك بهم ويشاركهم أحداثهم، بل ومؤامراتهم.

وعلى رأس هؤلاء الذين تعرف عليهم ابن خلدون من رجال السياسة المنتظمين في سلك حاشية السلطان، أبو عبد الله محمد بن أبي زكرياء الحفصي، أمير بجاية إحدى عواصم المغرب الأوسط الذي قامت فيه إمارات متنافسة متطاحنة (تلمسان، بجاية، قسنطينة). لقد تنازل هذا الأخير مكرهاً عن ثغر بجاية للسلطان أبي عنان يوم عُرِج عليها عقب انتهاء حربه مع بني عبد الواد بتلمسان، فملكها السلطان «وأنزل عماله بها ونقل الأمير أبا عبد الله معه إلى المغرب، فلم يزل عنده في جفاية وكرامة». ويجدنا ابن خلدون عن علاقته مع هذا الأمير المحتجز لدى السلطان فيقول: «... ولما قدمت على السلطان أبي عنان آخر خمس وخمسين واستخلصني، نبضت عروق السوابق بين سلفي وسلف الأمير أبي عبد الله، واستدعاني للصحابة فأسرعت. وكان السلطان أبو عنان شديد الغيرة من مثل ذلك، ثم كثر المنافسون ورفعوا إلى السلطان، وقد طرقة مرض أرجف له الناس، فرفعوا له أن الأمير أبا عبد الله اعترم على الفرار إلى بجاية، وأني ساعدته على ذلك، على أن يوليوني حجابته. فانبعث لها السلطان وسطاً بنا واعتقلني نحواً من ستين إلى أن هلك...»<sup>(٢٩)</sup> وفعلتُ فقد اتفق ابن خلدون مع أبي عبد الله هذا على أن يساعده على الفرار من فاس مقابل كتابته له عهداً بإسناد منصب الحجابة إليه عندما تنجح الخطة ويسترجع إمارته.

هذه هي النكبة الأولى التي تعرض لها ابن خلدون. لقد أطلق سراح الأمير محمد، أما هو فقد بقي في السجن مدة ستين ٧٥٨ - ٧٥٩ إلى أن رفع إلى السلطان خلال مرضه قصيدة يستعطفه فيها مما جعله يُبَدُّ بالافراج عنه. غير أن السلطان عاجلته المنية آخر سنة ٧٥٩، فاستبد بالدولة الوزير الحسن بن عمر الذي بادر إلى إطلاق جماعة من المعتقلين كان بينهم صاحبنا ابن خلدون. طلب ابن خلدون من الوزير المذكور السماح له بالعودة إلى بلاده تونس، فرفض وأعادته إلى ما كان عليه من قبل، مُكرماً إياه مُعْسِئاً إليه. ولما ثار زعماء بني مرين على الحسن بن عمر وسلطانه السعيد بن أبي عنان وولوا عليهم منصور بن سليمان أحد حفدة يعقوب بن عبد الحق جد ملوك بني مرين، دخل ابن خلدون في خدمته إلى أن قام أبو سالم، شقيق أبي عنان من الأندلس التي كان متفياً إليها من طرف أبي عنان يوم انتزع الملك من والده. قام أبو سالم هذا للمطالبة بعرش أبيه مستعيناً بوزيره الخطيب بن مرزوق الذي استعان بدوره بابن خلدون في إقناع شيوخ بني مرين لمسا كان بينه وبينهم من «المحبة والاتلاف».

وعندما استقر أبو سالم على عرش أجداده راعى لابن خلدون مساندته، فاستعمله «في كتابة سره والترسيل عنه والانشاء لمخاطبته»<sup>(٣٠)</sup>، ثم أسند إليه «خطة المظالم» وهو منصب قضائي رفيع لا يتولاها عادة الا كبار الفقهاء.

(٢٩) ابن خلدون، نفس المرجع، ص ٩٥ - ٩٦.

(٣٠) نفس المرجع، ص ٧٠.

غير أن عهد السلطان أبي سالم لم يدم طويلاً (٧٦٠-٧٦٢). فقد استبد عليه وزيره ابن مرزوق وأصبح الأمر المطلق، الشيء الذي ثار ضده شيوخ المرينيين بقيادة عمر بن عبد الله الفردودي. لقد تمكن هذا الأخير من أبي سالم وقتله، واستأثر بالسلطة بعد أن نصب على العرش أبا عمر تاشفين بن أبي الحسن، وقد كان «موسوساً في عقله لا يقوى على تحمل أعباء الملك».

لقد كانت لابن خلدون صداقة قديمة، من عهد أبي عثمان، مع الوزير عمر هذا، فأقره في وظائفه وزاد من اقتطاعه. ولكن صاحبنا لم يرضَ بذلك فقد كان - كما يقول هو نفسه - يسمو «بطغيان الشباب إلى أرفع» من ذلك<sup>(٣١)</sup> فأعرض عن الوزير المذكور، وقعد «عن دار السلطان مغاضباً له»، وطلب منه السماح له بالرجوع إلى بلده إفريقية، فامتنع الوزير أول الأمر خوفاً من أن يدخل صاحبنا في خلمة بني عبد الواد الذين استرجعوا ملكهم من بني مرين بتمسان. وبعد مساعٍ ووساطات، وافق الوزير على مغادرة ابن خلدون فاساً شريطة ألا يعرّج على تلمسان. فاختار الذهاب إلى الأندلس عند زميله سلطان غرناطة من بني الأحمر، ووزيره الشهير لسان الدين بن الخطيب، وقد كان تعرّف عليها عند مقامهما لاجئين في فاس عند السلطان أبي سالم.

سافر ابن خلدون إلى الأندلس سنة ٨٦٤، بعد أن بعث بأهله وأولاده إلى قسنطينة عند أخوالهم عازماً على اللحاق بهم، فاستقبله سلطانها ووزيرها استقبلاً عظيماً يقول عنه ابن خلدون: «... ثم أصبحت من الغد قادماً على البلد...». وقد اهتم السلطان لقسومي وهياً في المنزل من قصوره، بفرشه وماعونه، وأركب خاصته للقائي، تحفياً وبرا... ثم نظمني في جليلة أهل مجلسه، واختصني بالنجى في خلوته، والمواكبة في ركوبه، والمؤاكلة والمطاية والفكاهة في خلوات أنسه»<sup>(٣٢)</sup>.

وفي العام التالي قام ابن خلدون بمهمة للسلطان ابن الأحمر لدى ملك قشتالة الأسباني لإتمام عقد الصلح بينها فتجح في سفارته، مما زاد في حظوته لدى السلطان، فاعتزم الاستقرار هناك، وبعث إلى أهله ليلتحقوا به من قسنطينة، فقدموا عليه بعد أن هبأ لهم المنزل والبستان وخدمة الفلح وسائر ضرورات المعاش»<sup>(٣٣)</sup>.

غير أن العلاقة بين ابن خلدون وزميله ابن الخطيب سرعان ما تعكرت، فقد حرك السُّعاة غيرة وزير غرناطة وأحس صاحبنا بذلك، فخشي من بطشه وهو المستبد بأمر الدولة يومئذ. وفي هذا الوقت بالذات وصلته رسائل من عند صديقه أبي عبد الله صاحب بجاية يخبره فيها بنجاحه في استعادة إمارته، ويطلب منه القدوم إليه لتولي منصب الحجابة الذي وعده

(٣١) نفس المرجع، ص ٧٧.

(٣٢) نفس المرجع، ص ٨٤.

(٣٣) نفس المرجع، ص ٩٠.



به كما أشرنا إلى ذلك من قبل . وقد كانت تلك فرصة سانحة مكّنت ابن خلدون من مغادرة الأندلس بسلام، بل معزواً مكرماً مزوداً بمرسوم التشجيع من إمام ابن الخطيب نفسه .

\*\*\*

تلك كانت تفاصيل الأحداث التي عاشها ابن خلدون ما بين وفادته على السلطان أبي عنان بفاص سنة ٧٥٥ إلى مغادرة الأندلس قاصداً بجاية لتولي منصب الحجابة عند أميرها سنة ٧٦٦ هـ . فما هي العناصر الجديدة التي طرأت على صاحب اللبّاب في هذه الفترة الخصبة المخرجة من حياته والتي تمتد أحد عشر عاماً، ما بين بلوغه الثالثة والعشرين إلى بلوغه سن الخامسة والثلاثين؟

من الناحية السياسية، نلاحظ أنه كان خلال هذه الفترة رجلاً تستهويه المناصب الرفيعة، ويستبد به طموح سياسي واضح . فلقد تولى منصب «الكتابة والتوقيع» للسلطان أبي عنان على كره منه، لأنه لم يعهد بمثل ذلك لسلفه، ثم ترقى بعد ذلك إلى منصب أعلى في عهد السلطان أبي سالم، وهو منصب «كتابة السر» . ولكن طموحه السياسي جعله لا يرضى بهذا المنصب في عهد الوزير عمر المستبد بأمر الدولة بعد مقتل أبي سالم، الذي كانت لابن خلدون دالة عليه . لقد أعرض عن هذا المنصب رغم زيادة الوزير في جراته، لأنه كان - كما قال - يتوق إلى أكثر من ذلك . فما هو هذا المنصب الرفيع الذي كان يتوق إليه؟

يرى بعض الباحثين أن ابن خلدون كان يطمح في أن تكون له إمارة خاصة به . وهذا في نظرنا مجرد تخمين، لا يستند على وقائع ملموسة . إن أهم منصب كان يسمو إليه ابن خلدون، في نظرنا، هو منصب الحجابة، وهو من الناحية العملية أهم بكثير، في بعض الأحوال، من الإمارة أو الملك . لأن الحاجب يستبد بالأمر، ولكن تحت حماية السلطان أو الأمير، فهو منصب مهم ولكنه أقل خطراً عند تقلب الأحوال، من منصب الإمارة . فعلاً فقد تولى ابن خلدون منصب الحجابة لدى صديقه أمير بجاية، ولكن عندما تقلبت الأحوال بهذا الأمير، وعرض أهل الحل والعقد على ابن خلدون الاستبداد بإمارة بجاية، رفض، وفضل الانسحاب كما سنبين ذلك بعد .

هذا من الناحية السياسية، أما من ناحية نشاطه الفكري خلال هذه الفترة من حياته، فإن ابن خلدون قد تمكّن، أثناء مقامه بفاص وفي رعاية السلطان أبي عنان، أن يتم دراسته للعلوم العقلية والنقلية معاً . وإذا كان مقامه بفاص قد مكّنه من الحصول على البُنية في هذه العلوم، فإن اشتغاله بالسياسة جعله من جهة يطلع عن كتب على شؤون الحكم والدعائم التي يقوم عليها، والأساليب المختلفة التي يلجأ إليها السلطان لحماية ملكه، وقطع دابر المنافسين له، كما مكّنه ذلك من جهة أخرى من الاتصال والاحتكاك برجال الدولة وكتّابها المهتمين نظرياً وعملياً بشؤون السياسة والحكم . ويظهر أن هذا الاهتمام قد ساد تفكير العلماء ورجال الدولة والملوك في هذا العصر، فقد طلب السلطان أبو سالم من كاتبه وحظيّه ابن

رضوان وضع كتاب له في السياسة الملوكية، كما يذكر ذلك في مقدمة الكتاب<sup>(٣٤)</sup>. وعلى الرغم من إغفال ابن خلدون لذكر هذا الكتاب، مثل إغفاله لجميع الكتب التي ألقت في عصره، فإننا لا نشك مطلقاً في أنه قد اطلع عليه أو على الأقل سمع به. فلقد كان ابن رضوان هذا صديقاً لابن خلدون كما يذكر ذلك في «التعريف». كما كانا معاً موظفين ساميين في حاشية السلطان. كما أننا نعتقد أن صاحب المقدمة قد اطلع خلال هذه الفترة من حياته سواء في الأندلس أو فاس على كتب أخرى في السياسة والأدب الملوكية والرسائل المؤلفة في هذا الموضوع سواء منها ما صنف من قبل أو ما تم تأليفه في عصره.

من ذلك ما كتبه صديقه ابن الخطيب في هذا الموضوع، ومن ذلك أيضاً سراج الملوك للمطرطوي، وكتاب السياسة المنسوب لأرسطو<sup>(٣٥)</sup> والذي يتحدث عنه ابن خلدون ويشك في صحة نسبته إلى المعلم الأول<sup>(٣٦)</sup>.

ومهما يكن، وسواء صح أن ابن خلدون قد اطلع على هذه الكتب وأماها خلال هذه الفترة، أو أنه فعل ذلك بعد، فمن الأكيد أنه قد تعرف في هذه المرحلة المهمة من حياته على جوانب كثيرة من الفكر السياسي السائد في عصره وفي العصور قبله. ذلك لأن الوظائف التي تقلدها كانت تتطلب منه الاطلاع على ما يسمى بآداب الملوك، أو الآداب السلطانية، اطلاعاً نظرياً وعملياً معاً. وهكذا فإن أحد العناصر الجديدة التي طرأت على فكره في هذه الفترة من حياته، هو انشغاله، بشكل من الأشكال، بالتفكير في شؤون السياسة وقضايا الحكم والاجتماع.

أما العنصر الثالث الذي طرأ على فكره خلال هذه المرحلة من حياته العلمية والسياسية، فهو اشتغاله بالشعر. وهذا بشهادة ابن خلدون نفسه وشهادة زميله ابن الخطيب. يقول ابن خلدون عند حديثه عن ملازمته السلطان أبي سالم: «ثم اخذت نفسي

---

(٣٤) هو كتاب الشهب الالامية في السياسة النافعة. وتوجد منه نسخة مخطوطة في الخزانة العامة في الرباط. وقد قسم ابن رضوان كتابه هذا الى خمسة وعشرين باباً يتحدث فيها عن فضل الخلافة وحكمتها، وسير الملوك، وعن العدل والحكم وفضلها، وعن مجلس الملوك وجلساتهم وسيرهم، وعن الوزراء والكتاب، وتشديد القاهر، ومكارم الأخلاق التي يجب أن يتحل بها الملوك، كما عقد عدة أبواب للحديث عن تولية المخطوط الدينية والعقلية، وتنظيم بيت المال والعطاء، وسياسة الجنود والحروب وذكر الخصال التي فيها فساد الدول... الخ. أما عن طريقة الكتاب فإن المؤلف يجمع تحت كل باب أمثلة مختلفة في الموضوع منها أحاديث نبوية وما ورد على لسان الخلفاء ومنها الوصايا والحكم التي ذكرها المؤلفون قبله، منسوبة إلى حكماء الفرس أو حكماء اليونان وغيرهم.

كما تجدر الإشارة هنا أيضاً إلى كتاب مماثل ألفه أبو حمو الزياتي ملك تلمسان على شكل وصايا لولي عهد، تحت عنوان: واسطة السلوك في سياسة الملوك، مخطوطة في الخزانة العامة في الرباط.

(٣٥) هو كتاب السياسة في تنبيه الرئاسة المعروف بدور الأسرار الذي نقله صاحبه لأرسطوطاليس. انظر: عبد الرحمن بدوي، الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٤).

(٣٦) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ج ١، ص ٣٤٥.

بالشعر، فانتال علي منه بحور توسطت بين الإجابة والقصور<sup>(٣٧)</sup>. وعلى الرغم من «مسحة التصوف» التي يرى الأستاذ عبد الله عنان<sup>(٣٨)</sup> أنها قد ظهرت في شعره في هذه الفترة، فإننا نجد أن الجانب المسيطر آنذاك على ابن خلدون، لم يكن التصوف، بل الطموح السياسي والاعتداد بالنفس، كما يتجلى ذلك من التهاج الذي أوردها في «التعريف»، والتي منها هذه الأبيات، وهي مقتطعة من قصيدة خاطب بها ابن خلدون السلطان أبا سالم عند وصول هدية ملك السودان إليه. يقول في هذه الأبيات<sup>(٣٩)</sup>:

أوريت زئذ الخزم لي طلي	وقضيت حق المجدي من قصدي
ووزعت عن ظم مناجلة	قرويت من جز ومن ردي
من مبلغ نسوي وقوتهم	قلك النسوي وتنفو البعد
أبي أنفت على رجائهم	وملكت جز بجيهم وندي

ويقول في قصيدة أخرى رفعها إلى أحد المقربين لدى الوزير عمر يطلب منه التوسط لدى هذا الأخير للسباح له بمغادرة فاس بعد أن لم يعد يرضيه منه المنصب الذي أسنده إليه، يقول<sup>(٤٠)</sup>:

إلا مفاصي حيث لم تسرد السلي	سراي ولم تغط السيف فلول
أجانب قفيل الشمس يوماً وليلة	وماء صباغ ينسبها وأصيل
ويذهب بي ما بين يأس ومطمع	زمان ينبل المفلوات بخيل
تخللني عنه أناني خواوع	ويؤسني لئان منه مفلول

وعلاوة على انشغال ابن خلدون بالشعر خلال هذه الفترة، فقد صدرت منه تأليف وتقييدات أشار إليها ابن الخطيب في كتابه تاريخ غرناطة، حيث يقول عنه: «... شرح البردة شرحاً بديعاً دل به على انصراح ذرعه وتقن أدراكه وغزارة حفظه، ولخص كثيراً من كتب ابن رشد وعلق للسلطان أيام نظره في العقليات تقييداً مقيداً في المنطق، ولخص محصل الإمام فخر الدين الرازي وألف كتاباً في الحساب، وشرع في شرح الرجز الصادر عنه في أصول الفقه بشيء لا غاية له في الكمال (...). ونهض لهذا العهد قدماً في ميدان الشعر، ونقده باعتبار أساليه، فانتال عليه جوه، وهان عليه صعبه، فأتى بكل غريبة»<sup>(٤١)</sup>.

إن هذا النص مهم جداً، فعلاوة على ذكره لمؤلفات نجهلها لابن خلدون، فإنه يشير

(٣٧) ابن خلدون، التعريف لابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، ص ٧٠.

(٣٨) عنان، ابن خلدون: حياته وراثته الفكرية، ص ٣٣.

(٣٩) ابن خلدون، التعريف لابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، ص ٧٥.

(٤٠) ناقة قنفوس: مقدمة في سيرها على الأبل. والنوى: البعد. والتنفوة من الأرض: الفجر منها.

(٤١) نفس المرجع، ص ٧٨.

(٤٢) انظر ترجمة ابن الخطيب لابن خلدون نقلًا عن نفع الطيب للمصري في: عنان، نفس المرجع،

إلى أن صاحبنا كان قد كَفَّ عن النظر في العقليات، على الأقل عند قدومه إلى الأندلس، كما تدلُّ على ذلك العبارة السالفة (...). وعلق السلطان أيام نظره في العقليات تقييداً مفيداً في للنطق. (والجدير بالإشارة هنا أن شهادة ابن الخطيب، سواء فيما يتعلق بمصنفات ابن خلدون أو بانصرافه عن العقليات إلى الشعر، شهادة لا يمكن الطعن فيها، فقد أطلع ابن خلدون على ترجمة ابن الخطيب له، لأن هذا الأخير كتبها عندما كان صاحبنا مقيماً في الأندلس في رعاية سلطانها ووزيره ابن الخطيب. ويؤكد هذا ما ختم به هذا الأخير كلامه عن ابن خلدون، حيث كتب يقول: «وهو الآن بحالته الموصوفة من الوجاهة والخطوة قد استعمل في السفارة إلى ملك قشتالة قرأه وعرف حقه»<sup>(١)</sup> كما يشهد على ذلك أيضاً، التشابه الكبير بين عبارات ابن خلدون في وصف استقبال ابن الأحمر سلطان الأندلس إيَّاه، وقد أوردناها سابقاً، والعبارات التي يتحدث بها ابن الخطيب عن هذا الاستقبال نفسه حيث يقول: «وورد الأندلس (...) واهتز له السلطان وأركب خاصته لتلقيه، وأكرم وفادته، وخلع عليه، وأجلسه بمجلسه، ولم يدخر عنه براً ومؤاكلة ومراعاة ومطايبة وفكاهة».

وهنا نتساءل لماذا انصرف ابن خلدون في هذه الفترة عن النظر في العقليات؟ وهل كان هذا الانصراف مؤقتاً فقط، أم نتيجة تحوُّل في موقفه من الفلسفة وعلومها، هذا التحول الذي ستعكس آثاره بقوة في المقدمة، خاصة منها الفصول التي ينتقد فيها الفلسفة والفلاسفة؟

ليس من السهل أن نجيب بشكل قاطع على هذا السؤال. فالرجل لا يُعنى في «التعريف» إلا بوصف نشاطه الاجتماعي والسياسي. إنه يؤرخ لسلوكه الخارجي، لا لمرآجل تطوره الفكري. وكل ما يمكننا قوله في هذا الصدد، هو أن شخصية ابن خلدون لم تكن شخصية فيلسوف منصرف عن الحياة العملية ومشاغلاً إلى التأمل والنظر، فلقد كان الرجل عملياً أكثر منه نظرياً. وعلى الرغم من أنه قد غادر تونس بدافع الإلتحاق بأساتذته طلباً للعلم، وعلى الرغم من إعجابه آنذاك بالعلوم العقلية إعجاباً واضحاً، فإن الجو الذي ارتقى فيه بمدينة فاس لم يكن جو فلسفة بل كان بالدرجة الأولى جو فقه وسياسة. نعم لم تكن هناك، فيما نعتقد، محاربة واضحة للفلسفة من جانب الفقهاء أو الحكام، ولكن هذا لا يعني أن المناخ السائد في فاس يومئذ كان مناهياً فلسفياً أو مشجعاً على الدراسات الفلسفية. لقد استقر في الأذهان، منذ حملة الغزالي على الفلاسفة وما تبعها من فتاوى الفقهاء المترمتين، أن الفلسفة «علم» غير مرغوب فيه من الوجهة الدينية. بل إن تهمة الاشتغال بالفلسفة، وبالتالي «الكفر والإلحاد»، كانت سيفاً مصلتاً يهدد الرقاب باستمرار، خصوصاً رقاب أولئك الذين كانوا يتمتعون بمراكز سياسية تجعلهم دوماً هدفاً لسعابات المنافسين ولطمع الطاعنين. ولما كان ابن خلدون من أصحاب الوظائف والتفوذ، فقد كان عليه، إذا ما أراد الاحتفاظ بمركزه السياسي، وتجنب التعرض لمثل تلك التهم الخطيرة، أن يسير الركب فينقطع عن العقليات جملة، والفلسفة منها خاصة، وينصرف إلى العلوم الدينية وفي مقدمتها الفقه. إن التمكن في

(١٣) نفس المرجع، ص ٢١٩.

هذه العلوم، كان وحده «جواز المرور» إلى حياة النخبة يومئذ. وهكذا فإن ولاية ابن خلدون لحظة المظالم - القضاء أيام أبي سالم وحوالي ٧٦٢ هـ، ذات دلالة في هذا الصدد، إنها تشير إلى أن صاحبنا كان في ذلك الوقت، وعمره آنئذ ثلاثون سنة، شخصية بارزة في الفقه وعلوم الدين.

ولكن على الرغم من أن هذه العوامل كلها قد تصلح لتتخذ كأساس نفسر به انصراف ابن خلدون في هذه المرحلة من حياته عن الفلسفة وعلومها، فإنها لا تكفي، في نظرنا، في تفسير موقفه المعادي للعلم الإلهي كما حفظته لنا فصول المقدمة، كما أنها غير كافية لتصيغ تفكيره بتلك الصبغة الصوفية الواضحة. إن الاشتغال بالفقه لا يستدعي التصوف أو الاعتقاد في «الكشف الصوفي» بالشكل الذي نجده في المقدمة. بل قد يكون العكس هو الصحيح تماماً، فالعلاقة بين الفقه والتصوف بهذا المعنى، كانت علاقة عدااء. ولعل أشد خصوم الفقهاء بعد الفلاسفة العقلانيين هم رجال التصوف بالذات.

ولهذا فإننا نعتقد أن موقف ابن خلدون من الفلسفة والتصوف معاً، كما سجلته فصول المقدمة، لا بد أن يكون متأخراً عن هذه المرحلة من حياته، وبالتالي فإنه سيكون نتيجة عوامل أخرى تدخلت في مرحلة تالية. . . فما هي هذه العوامل إذن؟ وما هي بالضبط هذه المرحلة الخطيرة من حياة ابن خلدون السياسية والفكرية؟ ذلك ما سنبحث فيه في الفصل التالي.



## الفصل الثالث

### مِنَ النكبةِ إلى "المقدِّمة"

#### ١ - نقطة تحول خطيرة

تركنا ابن خلدون وهو في طريقه من الأندلس إلى بجاية لتولي منصب الحجابة الذي وعده به الأمير أبو عبد الله عندما يسترجع إمارته. وفعلًا فقد استرجع هذا الأخير إمارة بجاية، وتولى صاحبنا منصب الحجابة الذي قلنا إنه كان غاية طموحه السياسي. لقد كان منصب الحجابة في ذلك الوقت مهماً حقاً، بل إنه كان أعلى المناصب الحكومية. يقول ابن خلدون «ومعنى الحجابة - في دولتنا بالمغرب - الاستقلال بالدولة، والوساطة بين السلطان وبين أهل دولته، لا يشاركه في ذلك أحد»<sup>(١)</sup>.

وعندما وصل إلى بجاية خصص له صاحبها استقبالا يليق بالمنصب الخطير الذي أسنده إليه. ويحدثنا ابن خلدون عن هذا الاستقبال في كثير من الفخر والاعتزاز، فيقول: «فاحتفل السلطان صاحب بجاية لقدمي، وأركب أهل دولته للقائي، وتهافت أهل البلد عليّ من كل أوب يمسحون أعطائي ويقبلون يدي، وكان يوماً مشهوداً. ثم وصلت إلى السلطان فحياً وفندي، وخلع وحمل، وأصبحت من الغد وقد أمر السلطان أهل الدولة بمباكرة بابي، واستقبلت بحمل ملكه، واستفرغت جهدي في سياسة أموره وتدبير سلطانه، وقدمني للخطابة بجامع القصبية، وأنا على ذلك عاكف بعد انصرافي من تدبير الملك غدوة - إلى تدريس العلم أثناء النهار بجامع القصبية لا أتفك عن ذلك»<sup>(٢)</sup>.

لقد بلغ ابن خلدون إذن قمة مطالبه، فهو من جهة المستقل بأمر الدولة، وهو من جهة أخرى المحدث بالمسجد. ولا شك أن الاقبال على دروسه كان عظيماً، ليس لأنه كان

---

(١) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، عارضه بأصوله وعلق حواشيه محمد بن تايوت الطنجي (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥١)، ص ٩٧.

(٢) نفس المرجع، ص ٩٧ - ٩٨.

فصيحاً واسع الاطلاع فقط بل أيضاً لأنه كان رجل الدولة الأول الذي يسمى الناس عادة للتقرب منه بمختلف الوسائل وفي كل مناسبة.

غير أن ابن خلدون المتربع على قمة المجد كان في واد، وما تحبسه له الأقدار في واد آخر. فها هي إلا سنة أو أقل من سنة، حتى نزل صاحبنا من مرتبة المستبد بأمر الدولة إلى مرتبة الأجنبي المشرد. ذلك أن نزاعاً قام بين سلطان بجاية أبي عبد الله، وبين ابن عمه أبي العباس، سلطان قسنطينة بسبب المشاحة في حدود الأعمال من الرعايا والمسال، وقد أراد أمير بجاية أن يعزز موقفه ضد ابن عمه بالمصاهرة مع صاحب تلمسان، ولكن هذا الأخير بادر فنقض للقتال بعد أن بعث دعاته إلى أهل بجاية، يؤلبونهم ضد أميرها وبما كان يرهف الحدّ لهم ويشدد وطأته عليهم فأجابوه إلى الإنحراف عنه. وقامت الحرب بين الأميرين كان النصر فيها لصاحب قسنطينة، والحزيمة، بل الموت للأمير بجاية.

وحدثنا ابن خلدون عن هذا الموقف الخطير، ولكن بعبارة هادئة، فيقول: «وجاءني الخبر بذلك، وأنا مقیم بقصبة السلطان وقصوره، وطلب مني جماعة من أهل البلد القيام بالأمر، والبيعة لبعض الصبيان من أبناء السلطان، فتفاديت من ذلك، وخرجت إلى السلطان أبي العباس، فأكرمني وحياني، وأمكنته من بلده، وأجرى أحوالي كلها على معهودها، وكثرت السعاية عنده مني والتحذير من مكاني، وشعرت بذلك، فطلبت الإذن بالإنصراف بعهد كان منه في ذلك، فأذن لي بعد لأي، وخرجت إلى العرب<sup>(٣)</sup>، ونزلت على يعقوب بن علي. ثم بدا للسلطان في أمري وقبض على أخي واعتقله ببونة وكبس ييوتنا يظن بها ذخيرة وأموالاً، فأنفق ظنه، ثم ارتحلت من أحياء يعقوب بن علي، وقصدت بسكرة لصحابة ببني وبين شيخها أحمد بن يوسف بن مزن وبين أبيه، فأكرم وبرّ، وساهم في الحادث بماله وجاهه<sup>(٤)</sup>. عبارات هادئة ولا شك، ولكن ابن خلدون يتحدث عن هذه النكبة، في التعريف، حديث الذكري التي ثلاثي الانفعال المرافئ لها مع طول المدة وتبدل الأحوال.

والواقع أن هذه الحادثة كانت شديدة الوقع على نفس ابن خلدون، بل إنها تشكل نقطة تحول خطيرة في تفكيره وسلوكه. لنستمع إليه يتحدث عن هذه النكبة ويشرح حاله بعدها، في رسالة جوابية بعث بها إلى صديقه ابن الخطيب بعد ستين من الحادثة. يقول: «... وإن تشوقت السيادة الكريمة إلى الحال، فعل ما علمتم، سيراً مع الأمل، ومغالبةً للأيام على الحظ، وإقطاعاً للغفلة جانب العمر.

هل نالقصي والجسد في صيب مرّي مع الأمال في صعد  
رجع الله بنا إليه. ولعل في عظمتكم النافعة، شفاء هذا الداء العياد إن شاء الله ثم يضيف قائلاً: «على أن لطف الله مصاحب، وجوار هذه الرياسة المزنية - وحسبك بها علمية - عصمة وافية. صرفت وجه القصد إلى ذخيرتي التي كنت أعتدّها منه كما علمت، على حين

(٣) يقصد عرب وياح بزعماء يعقوب بن علي.

(٤) نفس المرجع، ص ٩٩ - ١٠٠.



نفاقم الخطب، وتلون الدهر، والافلات من مكان النكية، وقد رتعت حولها، بعدما جرت له الحادثة بمهلك السلطان المرحوم على يد ابن عمه، قريبه في الملك وقسيمه في النسب، والبيات الجاه، وتغير السلطان، واعتقال الأخ المخلف واليأس منه، لولا تكيف الله في نجاته، والعبث بعده في المنزل والولد، واغتصاب الضياع القتلة من بقايا ما منعت به الدولة النصرية - أبقاها الله - من النعمة، فأوى إلى الوكر، وساهم في الحادث وشارك في الجاه والمال (...). حتى رأى الدهر مكاني، وأمل الملوك استخلاصي وتجاروا في إثماني، والله المخلص من عقاب الآمال، والمرشد إلى نبذ هذه الحظوظ المورطة»<sup>(٥)</sup>.

وفعلاً، فقد «رأى الدهر مكانه» من جديد، فوصله من عند أبي حمو صاحب تلمسان، مع ورود رسائل ابن الخطيب إليه، كتاب يدعو فيه للقُدوم عنده لتولي منصب الحجابة، بل إنه بحث إليه مع الرسالة مرسوم تعيينه. ولكن ابن خلدون كان قد قرر الإنصراف عن المناصب السياسية، ونبذ حظوظها المورطة، فاكفى بإرسال أخيه يحيى - الذي كان قد أطلق سراحه - للنيابة عنه. فعل ذلك، كما يقول: «مفادياً عن نجشم أهوالها (الوظيفة)، بما كنت نزعته من غواية الرتب، وطال عليّ إغفال العلم، فأعرضت عن الخوض في أحوال الملوك، وبعثت المهمة على المطالعة والتدريس...»<sup>(٦)</sup>.

انقلاب خطير إذن يتجسّ في هذا الأعراض عن «الخوض في أحوال الملوك»، وبعث «المهمة على المطالعة والتدريس». ولكن هل سينجح ابن خلدون في الانسحاب من الميدان السياسي دفعة واحدة؟ لا شك أن الخروج من باب السياسة أصعب بكثير من الدخول منه، ومع ذلك فإن ابن خلدون قد استطاع كبح جماح طموحه السياسي إلى حد كبير. فخلال الفترة التي تمتد ما بين نكته هذه، وبين اعتزاله قلعة ابن سلامة حيث سينكبّ على التأليف، وهي فترة عشر سنوات (٧٦٧ - ٧٧٦)، نجد ابن خلدون منصرفاً عن الوظائف إنصرافاً كلياً، لا يشارك في السياسة إلا من بعيد، وفي الأحوال التي يضطر فيها إلى ذلك اضطراراً، خوفاً على نفسه من الانتقام والتتكيل. وهكذا نجده طوال الفترة التي قضاه منعتزلاً عند ابن مزق ببسكرة (٧ سنوات) يسلم أبا حمو ملك تلمسان مناصراً له من بعيد بتأليف القبائل حوله. كما نجده أيضاً عندما اعترم السلطان المريني عبد العزيز غزو تلمسان، وكان ابن خلدون حينئذ في مهمة لصالح أبي حمو، يطلب من هذا الأخير السماح له بالإنصراف إلى الأندلس (ولتعدّ الرحلة إلى بلاد رباح، وقد أظلم الجوى بالفتنة وانقطعت السبل)<sup>(٧)</sup>، ولكن السلطان المريني بادر بالقبض عليه، ثم أطلق سراحه، فاتجه كما يقول «إلى رباط الشيخ الولي أبي مدين (بتلمسان) ونزلت بجواره مؤثراً للتخلي والانقطاع للعلم لو تركت له». وفعلاً فإن ابن خلدون لم يترك لشأنه، فقد أصبح خلال هذه المدة مختصاً في شؤون القبائل، ذا نفوذ بينها، فطلب منه السلطان المريني تأليف القبائل له: «فاستدعاني من خلوتي بالبياد عند رباط

(٥) نفس المرجع، ص ١٢٥.

(٦) نفس المرجع، ص ١٠٣.

(٧) نفس المرجع، ص ١٣٤.

الولي أبي مدين، وأنا قد أخذت في تدريس العلم واعتزمت على الانقطاع». وقام ابن خلدون بالهمة على كره منه، وما كان له أن يفعل غير ذلك، وهو يطلب السلامة بأي ثمن. وبعد انتهائه من هذه المهمة انقطع ثانية إلى يسكرة. وفي هذا الوقت بالذات (٧٧٢ هـ)، وبينما هو مقيم عند ابن مزني، وصله خبر قدوم صديقه ابن الخطيب إلى المغرب، فأراد من صاحبه ابن الأحمر. وقد كتب صاحبنا إلى وزير غرناطة رسالة جوابية يظهر منها بوضوح استمرار ابن خلدون على فكرته في اعتزال السياسة والعزوف عن الوظائف، كما نلاحظ من خلالها بروز نزعة جديدة في فكر ابن خلدون، هي نزعة التصوف. يقول مخاطباً زميله ابن الخطيب: «... فحمدت الله لكم على الخلاص من ورطة الدول على أحسن الوجوه، وأجمل المخارج الحميدة العواقب في الدنيا والدين العائنة بحسن الآمال (...). وهنيئاً فقد نالت نفسكم التوفقة أبعد أمانها، ثم تأقت إلى ما عند الله. وأشهد لما همتم للأعراض عن الدنيا ونزع اليد من حطامها عند الأصحاب والأقبال، ونهي الآمال إلا جذياً وعناية من الله وحباً. ليس هذا فحسب بل إن ابن خلدون ينصح صديقه بعدم الاغترار بالحفاوة التي لقيها عند حكام المغرب، ويطلب منه التوجه إلى الله حتى يأخذ بيدهم إلى قضاء المجاهدة ويستوي بكم على وجودي الرياضة والله يسدي لتي هي أقوم. وكأني بالاقدام نقلت، والبصائر بإلهام الحق صقلت، والمهامات خلفت بعد أن استقبلت والعرفان شبت أنواره ويوارقه، والوصول انكشفت حقائقه لما ارتفعت عوائقه...»<sup>(٨)</sup>.

بقي ابن خلدون في يسكرة إلى أن تغيرت الحال بينه وبين صاحبه ابن مزني فقصده فاساً سنة ٧٧٤ هـ حيث أقام وفي ظل الدولة وعنايتها (...). عاكفاً على قراءة العلم وتدريسه<sup>(٩)</sup> ولكن مقامه فيها لم يطل (سنة واحدة)، فقد تغيرت له الأحوال هناك أيضاً وطلب الانصراف إلى الأندلس بقصد القرار والانتقباض والمكوف على قراءة العلم. فأجاز إليها سنة ٧٧٦، ولكنه سرعان ما اضطر إلى مغادرتها بتدخل من المغاربة، فرجع إلى العباد بتلمسان ليشغل بالعلم والتدريس<sup>(١٠)</sup> بعد أن نجح في الاعتذار إلى أبي هو الذي استرجع ملكه فيها. وخلال إقامته الثانية هذه في العباد طلب منه أبو هو مرة أخرى القيام بهمة السفارة إلى قبائل التواودة لاستئانها إلى جانبه. وهنا سيكون ابن خلدون قد ملّ هذا النوع من العمل السياسي غير المباشر، مستوحشاً منه، ناكراً له على نفسه مؤثراً التخلي والانقطاع فيتظاهر بقبول المهمة، ولكنه ما أن يغادر بتلمسان حتى يهرج ذات اليمين حيث سينتهي به الأمر أخيراً إلى قلعة ابن سلامة (٧٧٦ هـ) التي ارتبط اسمها باسم مقدمته المشهورة<sup>(١١)</sup>.

\*\*\*

(٨) نفس المرجع، ص ١٤٤ - ١٤٥. هذه العبارات كما هو واضح، مليئة بالمصطلحات الصوفية. (الرياضة تليدب النفس. الاقدام: السوابق التي تثبت للعبد في علم الحق. البصائر قوى القلوب للتسوية بنور القدس. المقامات: درجات السالكين).

(٩) نفس المرجع، ص ٢٤٤.

(١٠) نفس المرجع، ص ٢٢٦.

(١١) نفس المرجع، ص ٢٢٨ - ٢٢٩.

يرى كثير من الباحثين أن فترة الانعزال عند ابن خلدون تبدأ من هذه السنة بالذات، السنة التي قصد فيها قلعة ابن سلامة. والحقيقة أن فترة الانعزال، بمعنى العزوف عن المناصب السياسية والانقطاع للعلم، تبدأ قبل هذا التاريخ بعشر سنوات أي منذ نكبة أمير بجاية سنة ٧٦٧ هـ. لقد عاش ابن خلدون خلال هذه المدة الطويلة فترات استقرار مهمة (٧ سنوات مع ابن مرني في بسكرة وستة في العباد وأخرى في فاس)، وهو لم يتقل من هنا إلى هناك إلا لكونه كان يجد نفسه مضطراً. لقد كان ابن خلدون من قبل، أي منذ قدومه على أبي عنان، إلى ولايته الحجابية لأمير بجاية، يركض وراء المناصب السياسية. أما الآن فهو على العكس من ذلك يتجنب بكل قواه والخوض في أحوال الملوك وسابق الأحداث من أجل الإفلات من غاطرها والفوز بالسلامة والفراغ.

فما هي دواعي هذا الانقلاب المفاجيء؟ وما نوع العلم الذي يقول عنه أنه طال عليه إغفاله؟

بخصوص السؤال الأول يمكن القول، بادئ ذي بدء، إن صلعة النكبة كانت قوية على نفس ابن خلدون، ليس فقط نكبة صديقه وسلطانه أمير بجاية، بل أيضاً نكبة هو باعتقال أخيه وتفتيش منزله ومصادرة أموال أسرته. نعم لقد تعرض ابن خلدون قبل ذلك للاخفاق مرات عديدة: فقد سجن في عهد أبي عنان مستين كاملتين، وتكر له الأصحاب ورجال الدولة في أواخر عهد أبي سالم، ولم يعامل المعاملة التي كان يرى نفسه أهلاً لها بعد مقتل هذا الأخير أثناء حكم الوزير عمر، وتكر له ابن الخطيب، فتوجس منه خيفة قبيل مغادرته الأندلس إلى بجاية، ولكن هذه الاخفاقات كلها لم تصرفه عن متابعة الخط الذي سار فيه: السباق نحو الوظائف الرفيعة.

إن تأثر نفس ابن خلدون من هذه النكبة التي توجت حياته السياسية كان عظيماً حقاً، فلقد أظلمت الدنيا في عينيه، بعد أن تنكر له الدهر وقلب له ظهر المجن، ففادر بجاية إلى البادية، ويتعبه الخصاص، يمكن القول إنه غادر «العمران الحضري» إلى «العمران البدوي». لماذا؟ هل لأنه اكتشف فجأة مشالب «الحضارة» ومحاسن البداوة؟ أم أن أحوال العمران قد أخذت في التناقص، وأن الدول تعيش طور هرمها، وأن العالم على أبواب تحول كبيرة، وبالتالي فمن العبث الطموح إلى تحقيق أهدافه في الاستبداد بالسلطة والافتراء بالملجد؟

إذا كان الجواب عن هذه الأسئلة بالإيجاب فمعنى ذلك أن بذور نظرياته السياسية والاجتماعية قد بدأت تبرز في ذهنه منذ الآن. والحق أننا لا نستبعد ذلك. والذي يعملنا على هذا الاعتقاد جملة أمور، منها:

أ- إن ابن خلدون لم يكن بالرجل الذي تسوقه الأحداث وتلعب به عواصف السياسة. فلقد شاهدناه في معظم الأحوال التي تعرض فيها للإخفاق أو ما يشبه الإخفاق، يستيق الأحداث. لقد كان ابن خلدون سياسياً ذكياً، يشم الأزمات قبل وقوعها ويعمل جاهداً ويختلف الوسائل للإفلات منها حتى ولو أدركته. وهذا الذكاء السياسي الذي كان

يفلته من قبضة الحكام والحصوم، لا يستبعد أن يدفعه للعمل من أجل الإفلات من السياسة جملة، لأن أحوال الحكم والسياسة تسير وفق خطط - أو طبائع - لا يمكن التحكم فيه.

ب - إن التفكير السياسي كان سائداً، كما قلنا، في الأوساط التي عاش فيها ابن خلدون. فكل ملك، وكل أمير، وكل وزير، كان شغله الشاغل، العمل والتفكير من أجل الاحتفاظ بسلطته، نظراً لعدم الاستقرار السائد حينذاك. ومن الطبيعي أن يكون النقاش في المجالس الملوكية والاجتماعات الخاصة يدور، أولاً وبالذات، حول القوى الفاعلة في أحداث العصر. وتكليف السلطان أبي سالم لكتابه ابن رضوان بتأليف كتاب له في «السياسة الملوكية»، يعكس بوضوح هذا الاهتمام السائد بشؤون الحكم والسياسة يومئذ.

ج - عل أننا نمتلك ما يشبه أن يكون دليلاً على أن النظريات السياسية والاجتماعية، عند ابن خلدون، بدأت تتكون في هذه الفترة بالذات. فقد كتب ابن خلدون في رسالة جوابية بعث بها إلى ابن الخطيب عام ٧٦٩ هـ، كتب يصف حالة المغرب الأوسط آنذاك واصفاً إياه بـ «نقص الأرض من الأطراف والوسط، وخمود دُبال الدول في كل جهة...»<sup>(١٢)</sup>.

إن الروح التي كتبت بها هذه الرسالة هي نفس الروح التي نجلدها في فصول المقدمة التي تتحدث عن هرم الدول وأسبابه وما يصاحب هذا الهرم من مظاهر اقتصادية واجتماعية وسياسية<sup>(١٣)</sup>.

تلك كانت في نظرنا دواعي هذا الانقلاب المفاجيء وأسبابه، أما بخصوص النقطة الثانية، وهي نوع العلم الذي يقول عنه أنه طال عليه إغفاله، هل يقصد بذلك العلوم العقلية التي أولع بها في فترة شبابه، أم يقصد العلوم الدينية التي انصرف إليها بعد ذلك، أم يقصد غير هذه وتلك؟ فإننا وإن كنا لا نستطيع الجواب بشكل قاطع عن هذه الأسئلة، فإنه بإمكاننا أن نسجل على الأقل الملاحظات التالية:

١ - لقد اتصل ابن خلدون بابن الخطيب في الأندلس، في الوقت الذي كان فيه هذا الأخير منهكاً في كتابة مؤلفه المشهور تاريخ غرناطة. وابن الخطيب علاوة على كونه أديباً مبرزاً، فهو ذو ميول إلى التاريخ واضحة، تشهد بذلك المؤلفات التي خلفها في الموضوع. وهذا يدفعنا إلى الاعتقاد بأن ابن خلدون قد انصرف، من جملة ما انصرف إليه من أنواع العلوم، إلى دراسة التاريخ. لقد كان ابن الخطيب يؤرخ لغرناطة موطنه، فلماذا لا يؤرخ صاحبنا لبلاده المغرب؟ أضف إلى ذلك أن الاهتمام بالتاريخ في البلاد المغربية خلال هذا

(١٢) نفس المرجع، ص ١٢٦.

(١٣) الملاحظ هنا بصفة خاصة هو تركيزه على انتعاش الدول من الأطراف، وتشبيهه الدولة في طور هرمها بـ «الدبال في السراج إذا فني زيشه» وهو نفس التشبيه الذي سيتكرر في المقدمة. انظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المعبر وديوان الشيداء والخبر في أيام العرب والمجم والمرير ومن حاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ٤ ج، ط ٢ (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٦٥)، ج ٢، ص ٤٧٣ - ٦٩٧.

القرن كان شائعاً. لقد ظهر في هذا العصر كبار المؤرخين المغاربة من أمثال ابن أبي زرع صاحب القوطاس، وابن عذارى المراكشي صاحب البيان المغرب وأبي الحسن الجزائلي مؤلف زهرة الآس وأبي اسحق التاورتي مؤلف تاريخ أبي سعيد عثمان المريسي... الخ. وقد استفاد ابن خلدون من هؤلاء، بل إنه اعتمد على بعضهم اعتماداً كبيراً في تاريخه لشمال إفريقيا إلى عهده. وإذن فإن انصراف ابن خلدون إلى التاريخ، في هذا العهد، له ما يبرره، خصوصاً وأن الإخفاق في السياسة كثيراً ما يدفع إلى تأمل الماضي ودراسته.

٢ - لقد ظهرت على ابن خلدون خلال هذه المدة نزعة صوفية كما أشرنا إلى ذلك من قبل. ولهذا فإننا لا نستبعد انصرافه خلال هذه الفترة إلى دراسة التصوف، خصوصاً وقد لجأ إلى رباط الشيخ الولي أبي مدين بتلمسان مرتين، وهو رباط كان ملجأ للصوفية.

٣ - ولكن هذا أو ذلك لا ينبغي كون ابن خلدون قد توسع في دراسته للعلوم الدينية والعقلية معاً، خلال هذه المدة، خصوصاً في المؤلفات ذات الطابع الديني - العقلي، كمؤلفات الغزالي التي كان لها أثر كبير في تفكيره ولغته ومصطلحاته.

٤ - إن إقامة ابن خلدون عند ابن مزن وسط القبائل، لمدة سبع سنوات، وقيامه خلال هذه المدة من حين لآخر بمهمة الاتصال بهذه القبائل أو تلك، لمحاولة اقتناعها بمناصرة هذا الجانب أو ذاك، إن إقامته هذه في «قلب» العمران البدوي لا بد أن تكون قد أثارت انتباهه إلى الظواهر الاجتماعية السائدة في هذا النوع من العمران، وعلى رأسها ظاهرة العصبية بالشكل الذي تحدث عنها به. مثلاً أن إقامته من قبل في مختلف حواضر المغرب العربي والأندلس قد جعلته يطلع عن كثب على أحوال العمران الحضري وعوائد أهله وأخلاقه وطباعهم.

وهكذا نستطيع من خلال ما تقدم أن نستنتج أن فكر ابن خلدون بالشكل الذي ندرسه في المقدمة قد تشكلت دعائمه في هذه الفترة بالذات... وإذا جاز لنا هنا استعمال المصطلحات المعاصرة، فإنه يمكن القول إن ابن خلدون قد قضى مرحلة التعليم الابتدائي والثانوي في تونس مسقط رأسه، ثم تابع بعد ذلك دراسته الجامعية في فاس، لينصرف أخيراً إلى مرحلة البحث العلمي في بسكرة عند ابن مزن وفي رباط أبي مدين بتلمسان؛ أما مرحلة استخلاص نتائج البحث فقد تمت في قلعة ابن سلامة.

## ٢ - المقدمة بين التأليف والتفكير

أقام ابن خلدون في قلعة ابن سلامة أربع سنوات (٧٧٦ - ٧٨٠). ومحدثنا عن نشاطه خلال هذه السنوات الأربع، فيقول: «فأقامت بها أربعة أعوام، متخلياً عن الشواغل كلها، وشرعت في تأليف هذا الكتاب، وأنا مقيم بها، وأكملت المقدمة منه على ذلك النحو الغريب الذي اهتمت إليه في تلك الحلول، فسالت فيها شاييب الكلام والمعاني على الفكر حتى امتنعت زبدتها، وتآلفت نتائجها، ثم يضيف: «... ثم طال مقامي هناك، وأنا مستوحش.

من دولة المغرب وتلمسان، وعاكف على تأليف هذا الكتاب، وقد فرغت من مقدمته إلى أخبار العرب والبربر وزناته، وتشوّفت إلى مطالعة الكتب والدواوين التي لا توجد إلا بالأمصار بعد أن أملت الكثير من حفظي، وأردت التنقيح والتصحيح، ثم طرقتي مرض أوفى بي على الثنية (...). فحدث عندي ميل إلى مراجعة السلطان أبي العباس، والرحلة إلى تونس (...). وارتحلنا في رجب سنة ثمانين...<sup>(١٤)</sup> ونقرأ في آخر المقدمة هذه العبارة، وأنعمت هذا الجزء الأول بالوضع والتأليف، قبل التنقيح والتهذيب في مدة خمسة أشهر، آخرها منتصف عام تسعة وسبعين وسبعائة، ثم نقحته بعد ذلك، وهذبت وألحقت به تواريخ الأمم... ٤٠٠.

تلك هي النصوص الوحيدة التي لدينا عن إقامة ابن خلدون في قلعة ابن سلامة. وعلى الرغم من أهمية المعلومات التي تقدمها لنا، فهناك نقاط استفهام هامة تحتاج إلى جواب.

أ - لقد قضى ابن خلدون في القلعة أربع سنوات، من شوال سنة ٧٧٦ إلى رجب سنة ٧٨٠، ألّف خلالها مقدمته في خمسة أشهر آخرها منتصف عام ٧٧٩، فإذا كان يفعل في الفترة الممتدة ما بين وصوله إلى القلعة وشروعه في المقدمة، ومدتها عامان ونصف؟

ب - إن ظاهر كلام ابن خلدون ينص على أنه كتب المقدمة في خمسة أشهر ثم بدأ بعد ذلك مباشرة في كتابة تاريخ العرب والبربر وزناته. ويشير ظاهر النصوص أيضاً إلى أنه مرض مرضاً خطيراً خلال المدة الفاصلة بين انتهائه من المقدمة ورحيله إلى تونس. والسؤال هنا هو، كيف أمكن لابن خلدون أن يكتب مقدمته، على ما هي عليه من التركيز والإبداع والإحاطة والشمول في خمسة أشهر، ثم كيف أمكنه أن يشرع في كتابة التاريخ، ويعمل الكثير من حفظه حول أخبار العرب والبربر وزناته، خلال سنة واحدة هي نفسها السنة التي مرض فيها مرضاً شديداً؟

ج - يتحدث ابن خلدون عن انكبابه، عقب رحيله من القلعة، على تهذيب المقدمة وتنقيحها، فما مدى هذا التهذيب والتنقيح؟ هل هو مجرد تصحيح لبعض المعلومات وإضافة أخرى، أم أنه تعديل لبعض الآراء وإقحام لنظريات جديدة ربما لا تنسجم كل الانسجام مع ما سبق أن كتبه؟

لقد كان يمكن أن يصبح الجواب عن هذه النقطة الأخيرة نهائياً وأكيداً، لو تمّ العثور على النسخة الأصلية الأولى من كتاب المعبر، والتي أهداها ابن خلدون لأبي العباس سلطان تونس قبل مغادرته لهذه البلاد إلى مصر سنة ٧٨٤ هـ. فمن المعروف أن ابن خلدون قد أطلع السلطان المذكور على مشروعه غداة وصوله إلى تونس، وأن هذا السلطان قد شجعه عليه وطلب منه الانكباب على إتمامه. وفي ذلك يقول ابن خلدون: «وقد كلفني - أبو العباس - بالانكباب على تأليف هذا الكتاب لتشوقه إلى المعارف والأخبار واقتناء الفضائل،

(١٤) نفس المرجع، ص ٢٢٩ - ٢٣٠.

فأكملت منه أخبار البربر وزناته، وكتبت من أخبار الدولتين<sup>(١٥)</sup> وما قبل الإسلام ما وصل إلى منها، وأكملت منه نسخة رفعتها إلى خزائنه<sup>(١٦)</sup> ومن المعروف كذلك أن هذه النسخة الأصلية الأولى قد وقعت في يد الموريني عند طبعه للمقدمة عام ١٢٧٤ هـ/١٨٥٨ م. ويتضح من كلام الموريني أن هذه النسخة - وقد ظننا مختصرة من طرف بعض فضلاء المغاربة - كانت أقل مضمونا من النسخة الفارسية المهداة إلى القرويين سنة ٩٩٧ والتي هي أصل كثير من النسخ المتداولة الآن<sup>(١٧)</sup>. وهكذا فلو توفرت لدينا هذه النسخة التونسية، الأصلية الأولى، لاستطعنا أن نعرف بالضبط مدى التمديل الذي أدخله ابن خلدون على المقدمة مضموناً وشكلاً. وبما أن هذه النسخة مفقودة الآن، فإن وميلتنا في البحث حول هذه النقطة ستكون الرجوع إلى المقدمة على شكلها الحالي ودراستها دراسة نقدية.

إن مثل هذه الدراسة، تكشف لنا عن أمرين هامين:

الأول، أن هناك فعلاً فقرات، وربما فصولاً أضافها ابن خلدون إلى المقدمة بعد رحيله إلى مصر. فهو أحياناً يتحدث عن المشرق بالغائب، (وبيلغنا عن المشرق... ونأذى إلينا)، وأحياناً أخرى يتحدث عنه حديث الحاضر وقد وقفنا في المشرق مما يدل دلالة لا مجال للشك فيها على أن بعض فقرات المقدمة كتبت فعلاً في مصر.

الثاني، إن مثل هذه الدراسة النقدية الدقيقة لا تؤكد مطلقاً ما ذهب إليه بعض الباحثين من أن الفصول والفقرات التي تتسم بالطابع اللاعقلاني هي من وحي المناخ الفكري الذي عاش ابن خلدون في وسطه أثناء مقامه بمصر<sup>(١٨)</sup>. ذلك لأننا نجد في الفصول والفقرات التي يبدو منها بوضوح أنها كتبت في القاهرة روحاً عقلانية تنسجم تمام الانسجام مع روح الفصول الأخرى المكتوبة في المغرب. كما أننا أيضاً نجد في الأجزاء المكتوبة بالمغرب أبحاثاً وآراءً منافية لهذا الاتجاه العقلاني، مما لا يدع مجالاً للإدعاء بأن النزعة «واللاعقلانية» دخيلة على تفكير ابن خلدون، وأنها بالتالي كانت نتيجة تأثره بالفكر الصوفي والجو الخرافي السائد في مصر خلال إقامته فيها. إن تأرجح ابن خلدون بين «العقلانية» و«اللاعقلانية» ظاهرة أصيلة في تفكيره، فهي لم تكن نتيجة رحلته إلى مصر، بل هي، فيها نعتقد، ظاهرة واكبت تفكيره منذ نعومة أظفاره. إنها في الحقيقة تعبر عن طابع الفكر في العصر الذي عاش فيه، لا عن طابع تفكيره الخاص. ومن ثمة فإن عملية «التهذيب والتفجير» التي قام بها ابن خلدون بعد مغادرته لتونس لم تتناول في نظرها القضايا الأساسية في المقدمة، تلك القضايا

(١٥) يقصد ابن خلدون بـ «الدولتين» الدولة الأموية والدولة العباسية.

(١٦) ابن خلدون، التعريف بأبن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، ص ٢٣٣.

(١٧) انظر تعليقا للموريني في طبعة مصطفى محمد في القاهرة، ص ٧.

(١٨) يذهب لأكوست في كتابه المشار إليه آنفاً أن الجزء الثالث من المقدمة (الباب السادس في الطبائع العربية) وهو الجزء الذي يتحدث فيه عن الفلسفة والعلوم... الخ، قد كتب في القاهرة وهذا رأي لا يستند إلى أي دليل. ذلك لأن ابن خلدون يتحدث في كثير من فقرات هذا الباب عن المشرق حديث الغائب. انظر مثلاً: ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ج ٤، ص ١٢٤١ و١٢٥٧.

التي تعكس جوهر الفكر الخلدوني، بل كانت فقط عبارة عن تصحيحات وتعديلات وإضافات لم تمس جوهر الموضوع بقدر ما كانت مكملّة وشارحة له.

هذا في ما يتعلق بالسائل التي يثيرها السؤال الأخير من الأسئلة التي طرحناها آنفاً، أما في ما يخص الاشتكالات التي يثيرها السؤال الثاني، فلإننا نعتقد أن مدة خمسة أشهر غير كافية فط لتأليف المقدمة، تحضيراً وكتابة. كما أننا نرى أن السنة التي تلت هذه الأشهر الخمسة غير كافية بدورها في تقدّم ابن خلدون في كتابة تاريخ العرب والبربر وزناته، وإملاء الكثير من حفظه خصوصاً وقد تعرض خلال السنة نفسها لمرض «لوفى به على الثنية» كما يقول هو نفسه. والذي غمّل إليه، هو أن الأمور سارت على الشكل التالي:

١ - إن آراء ابن خلدون المسطورة في المقدمة لم تكن وليدة ساعتها، لقد بدأ صاحبها يفكر فيها ويتأمل مسائلها قبل التحاقه بالقلعة بسنوات عديدة كما شرحنا ذلك من قبل.

٢ - إن ابن خلدون قد بدأ في الاهتمام بتاريخ البربر - على الأقل - منذ انقطاعه إلى بسكرة عند ابن مزن، وأنه خلال تلك المدة الطويلة كان يجمع المواد اللازمة لتحقيق مشروعه في شكله الأصلي، وهو، التاريخ للقطر المغربي - بأقسامه الثلاثة - دون ما سواه من بلدان العالم الإسلامي لعدم اطلاعه على أحوالها وعدم كفاية الأخبار المتناقلة في التعرف على ما جرى ويمر فيها<sup>(١٩)</sup>. وهذا يعني أن مشروع كتابة تاريخ بلدان المغرب العربي قد راود ابن خلدون، وعمل له، قبل انتماله بقلعة ابن سلامة، بسنوات عديدة.

٣ - وهذا جواب السؤال الأول، لقد بدأ ابن خلدون في كتابة التاريخ - أو في إملاء الكثير من حفظه منه - عقب وصوله إلى القلعة مباشرة أي قبل الشروع في المقدمة. وخلال تنظيمه للمعلومات التي استقها من هنا وهناك، ومراجعتها لأمهات الكتب المتوافرة لديه آنذاك، مراجعة الناقد البصير، المسلح بفكر فلسفي ومنطق صارم، راعه ما اشتملت عليه تلك الكتب والمؤلفات من أخبار خرافية، ومبالغات وأخطاء، قفز إلى ذهنه ما ترسب فيه من ملاحظات واستنتاجات في شؤون السياسة والاجتماع، مما دفعه إلى التفكير في وضع أصول وقواعد للكتابة التاريخية، فكانت النتيجة هذا العمل المبدع الذي كتب له الخلود: مقدمة ابن خلدون.

\*\*\*

وأخيراً، ماذا يمكن أن نستخلصه من هذه الرحلة الطويلة التي تعرفنا خلالها على مختلف مراحل النشاط السياسي والاجتماعي والفكري لصاحب المقدمة، عبد الرحمن ابن خلدون؟

في اعتقادي أن هناك ثلاث نتائج هامة ينبغي إبرازها والتركيز عليها:

---

(١٩) نفس المرجع، ج ١، ص ٤٠٦.



**النتيجة الأولى:** وهذا ما يجمع عليه الباحثون المعنون بالدراسات الخلدونية هي أن التجربة السياسية والاجتماعية التي عاشها ابن خلدون مصدر أساسي من مصادر فكره الاجتماعي والسياسي. فقد عاش ابن خلدون نحواً من خمس عشرة سنة في قصور الملوك والأمراء، فتعرف عن كثب على أسلوب حياة «الحضارة»، حياة «التفنن في الترف واستجادة أحواله»<sup>(٢٠)</sup>، واحسك احتكاكاً مباشراً بتلك الجباية الأرستقراطية التي كانت تعيش في العواصم عيشة طفيلية، تستهلك ولا تنتج، تبخل ولا تعمل، شغلها الشاغل الحفاظ على مستوى عيشها بالتقرب للحكام تارة، وبالتأمر عليهم تارة أخرى. وعاش ابن خلدون أيضاً مدة تزيد عن عشر سنوات، قبل كتابته المقدمة، بين أحضان «العمران البدوي» متقللاً بين القبائل لاجئاً تارة، ومكلفاً بجمعة المفاوضة تارة أخرى. فتعرف هنا أيضاً، وعن كثب على طابع البدو وأخلاقهم وأسلوب حياتهم، وهكذا تمكن من ملاحظة ذلك البون الشاسع بين حياة العواصم، حياة الأرستقراطية الحاكمة، وبين حياة أهل البادية من قبائل طاعة أو مستقرة. فاكشف وهو الذي يعرف أن البسيط أصل للمركب، والجزء أصبق من الكل بفضل ثقافته المنطقية الواحدة، اكتشف أن العمران البدوي أصل للعمران الحضري ومادة له. واكتشف أيضاً، ولو أنه لم يقل ذلك بصراحة، أن أساس الاضطراب الذي عرفه عصره، هو ذلك التناقض الواسع بين «خشونة البداوة ورقة الحضارة» وهو التناقض الذي تبرزه لنا تحليلات المقدمة باعتباره العامل الأساسي في تحريك الأحداث التي عرفتها عصور التاريخ الإسلامي إلى عهده<sup>(٢١)</sup>.

**النتيجة الثانية:** وتعلق بذلك الانقلاب النفسي الخطير الذي عرفه ابن خلدون وشرحن ظروفه وملازماته، هذا الانقلاب الذي أعطى التجربة الخلدونية ثراءها وخصبها، والذي عمل، وإلى حد كبير على تشكيل فكره بالشكل الذي نعرفه، وتوجيهه نحو الاهتمام المتزايد بالشؤون السياسية والاجتماعية. لقد هبط ابن خلدون فجأة، ودفعة واحدة، من قمة مجده السياسي إلى حضيض التشرد، من قمة الجاه والنفوذ إلى التعرض للتفتيش والمصادرة والملاحقة. ولعل العنصر المسؤول عن هذه النكبة، نكبة هو ونكبة أميره صاحب بجاية، هم أولئك «العرب» الذين صبَّ عليهم جام غضبه في المقدمة. ذلك لأن الصعوبات التي لقيها أمير بجاية بعد استرجاع إمارته إنما كان مصدرها قوم من عرب بني هلال، الذين كانوا يكسبون عيشهم من رماحهم، من نيران الفتنة التي كانوا يوقدونها باستمرار. إن الخصومات، بل الحروب التي قامت بين أمير بجاية وابن عمه سلطان قسنطينة، والتي كانت فيها نكبة ابن خلدون وصاحبه، إنما سببها تلك الفتنة التي قام بها «عرب أوطانهم من النوادة من رباح، تنقيفاً لسوق الزبون يمترون به أموالهم»<sup>(٢٢)</sup> وكانوا في كل سنة يجمع بعضهم لبعض، فالتقوا

(٢٠) نفس المرجع، ج ٣، ص ٨٧٦.

(٢١) سيكون هذا «التناقض» موضوع دراسة مستفيضة في القسم الثاني من هذا الكتاب.

(٢٢) الزبون، الحروب. يمترون، يستخرجون. ومعنى الجملة أن هؤلاء العرب كانوا يعملون الحروب عمداً ضد السلطتين ليكسبوا منها ويفتقروا بعضها.

سنة ست وستين (ومبجائة) بفرجوت، وانقسم العرب عليها، وكان يعقوب بن علي (رئيسهم) مع السلطان أبي العباس، فانهزم السلطان أبو عبد الله، ورجع إلى بجاية مفلولاً، بعد أن كنت جمعت له أموالاً كثيرة انفق جميعها في العرب. ثم قامت بعد ذلك حرب أخرى بين السلطنتين كانت هي القاضية، فقد انهزم أمير بجاية صاحب ابن خلدون بسبب جموع الأعراب من أولاد محمد بن رباح الذين تجندوا لمناصرة خصمه، السلطان أبي العباس صاحب قسنطينة<sup>(٢٣)</sup>.

هؤلاء إذن، هم سبب نكبة ابن خلدون، ولذلك نجده عند حديثه عن «العرب»، في المقدمة، يخصهم بأقصى النعوت والأوصاف. فهم أمة وحشية، يخربون السقف، ويستهبون الأموال، ولا يعرفون للعمل قيمة وقسطاً من الأجر، وباختصار «إن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب»<sup>(٢٤)</sup>.

وهنا يجب أن نقف وقفة قصيرة نرد فيها الأمور إلى نصابها بخصوص موقف ابن خلدون من العرب. فهو لم يصفهم بتلك الأوصاف لكونه «كان ينطق بلسان ذلك الوطن البربري الذي غزاه العرب واثنوا فيه مدى احقاد وفسطوا عليه سلطانهم الديني والسياسي، ولبت عصوراً يقاتل في سبيل حرياته واستقلاله»<sup>(٢٥)</sup>. وهو لم يكن يقصد من كلمة العرب، «البدو على وجه الحصر كما يفعله العوام في أكثر البلاد العربية إلى الآن»<sup>(٢٦)</sup>، وإنما كان يقصد أولاً وبالذات، هذه القبائل العربية المتحدرة من قبائل بني هلال والتي كانت السبب في نكبته. ومن خلال موقفه هذا، ومن خلال اطلاعه على أسلوب حياة هذه القبائل، راح يبحث عن الشواهد التاريخية التي تمكنه من تعميم حكمه على العرب جميعاً، باعتبارهم «جيلاً طبيعياً في العمران» يشكل أولى مراحل تدرج البشرية في سلم التطور نحو المدنية. إن حكم ابن خلدون على العرب، هو في أصله حكم ذاتي، ولكنه وهو الذي ألزم نفسه التقيد بالموضوعية التامة في أبحاثه، راح يبحث عن وقائع تاريخية واجتماعية تضيء الموضوعية هل هذا الحكم. فعلاً فقد تمكن ابن خلدون من أن يجعل من حكمه الذاتي هذا، حكماً أقرب إلى الموضوعية عندما عممه ليشمل من أسأهم «العرب ومن في معناهم»، كما سنين فيما بعد.

والنتيجة الثالثة التي يمكن الخروج بها من تتبع مراحل تطور فكر ابن خلدون، هي أن نوع الدراسات التي تلقاها والأساتذة الذين احتك بهم وأخذ عنهم والمجالس العلمية التي انتظم فيها، كل ذلك جعل من فكره فكراً موسوعياً لا فكراً متخصصاً.

(٢٣) ابن خلدون، التعريف بأبن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، ص ٩٨ - ٩٩.

(٢٤) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ج ٢، ص ٤٥٣.

(٢٥) محمد عبد الله عشان، ابن خلدون: حياته وتراثه الفكري، ط ٢ (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٥٣)، ص ١٢١.

(٢٦) ساطع الحصري [أبو خلدون]، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، طبعة موسعة (القاهرة: مكتبة الختاجي، ١٩٦١)، ص ١٦٦.

لقد اطلع ابن خلدون خلال مراحل دراسته على مختلف جوانب الفكر الإسلامي، وإذا كان من الممكن الشك في مدى تضلعه من الفلسفة اليونانية وإسلامية، وفهمه لمختلف قضاياها فإنه لا مجال للشك في معرفته بالمنطق بنوعيه، منطق الفلاسفة ومنطق الأصوليين، مما أكسبه تفكيراً منطقياً صارماً، يجمع بين قوة الاستدلال والقدرة على جمع شتات الواقع الاجتماعي في استقراء علمي سليم.

وهكذا يمكن القول بصفة عامة أن فكر ابن خلدون لم يكن انتقائياً تلفيقياً، بل كان فكراً موسوعياً نقدياً. وهذا يتجلى بوضوح ليس من نقده للمؤرخين فقط بل من نقده للمعرفة والعلوم السائدة في عصره أيضاً كما سنبين في الفصل التالي.



## الفصل الرابع

### بين العقلانية واللاعقلانية

#### ١ - فيلسوف بالرغم منه

تبتعنا في الفصلين السابقين مراحل تطور فكر ابن خلدون، ورأينا كيف أنه كان في الفترة الأولى من حياته، فترة الشباب، مولماً بالعلوم العقلية، متبعاً لحظي أساتذته فيها، ثم كيف انقلب في المرحلة التالية إلى رجل ذي ميول صوفية، معرض عن الفلسفة وقضاياها، مؤثر العزلة للتأمل والتفكير والمطالعة والتدريس.

ولكن ابن خلدون لم يستطع، مع ذلك التحرر كلياً من الفلسفة والتفكير الفلسفي، حتى عندما جند ذكائه وسخر معلوماته لبيان «إبطال الفلسفة وفساد متحلها». فهو لم يتخذ موقف الفقهاء من أمثال ابن الصلاح والذَّهبي الذين أفتوا بتحريم الفلسفة ويكفر المشتغلين بها، وضرورة إحراق كتبها وإعدامها من الوجود، دون أن يلتموا بها ولا يقضايها، بل إن موقف ابن خلدون من الفلسفة والمنطق كان أكثر تحوراً من موقف ابن تيمية، وأكثر مرونة من موقف الغزالي. فهو لم يهاجم الفلسفة على العموم، ولم يكن نقده لها يستهدف تكفير أصحابها، وصرف الناس عنها. وإنما هاجم الميتافيزيقا لكونها لا توصل إلى يقين، صادراً في ذلك عن نظرية في المعرفة ذات جوانب فلسفية واضحة.

لقد بقي ابن خلدون، بالرغم من إعلانه إبطال الفلسفة، فيلسوفاً في تفكيره، في نظرته إلى الكون، في تحليله للمعرفة وحدودها، في نقده للميتافيزيقا وقضايها، بل حتى في تلك المحاولة التي قام بها لـ «يعقلن» ما هو بعيد عن العقل، إثباتاً أو نفيّاً، كتقضايا الكهانة والسحر والكيمياء والتنجيم وغيرها.

نعم لقد رفض ابن خلدون بقوة نظرية الفارابي وابن سينا في العقول الفلكية والاتصال بالعقل الفعال، فحصر مجال إدراك العقل في الحواس والمعاني المستقاة منها. ولكنه بالمقابل رفع من شأن النفس وأسند إليها القدرة على الانسلاخ، بواسطة أو بغير. واسطة، من

البشرية إلى الملائكة لتطلع هكذا، بشكل من الأشكال، على العالم الروحاني، عالم الحقائق الأبدية.

وفيما عدا هذه المسألة - مسألة العقول والاتصال - فقد تمسك صاحب المقدمة ببناحي نظريات الفلاسفة، تمسك بالمنطق تمسكاً صارماً في مقدماته وبراهينه، ونسج على منوال والطبيعات علمه الجديد، علم العمران، كما سنين بعد.

وإذا كان ابن خلدون قد اقتضى في معظم هذه المسائل أثر الغزالي، فإنه كان ذا نظرة فلسفية إلى الكون والإنسان تكاد تكون خاصة به. وعلى أساس هذه النظرة شيد فلسفته السياسية والاجتماعية، وعلى الأصح نظراته الفلسفية إلى تاريخ الإسلام... فلنبداً إذن بالتعرف على هذا الأساس قبل الدخول إلى صرح فلسفته التاريخية.

## ٢ - مراتب الوجود

هناك عالمان، عالم مادي محسوس وعالم روحاني لا تدركه الحواس. وهذا الكون بعاليه عبارة عن حلقات متصلة بعضها ببعض من الجلد إلى النبات إلى الحيوان فالإنسان فعالم الملائكة والملا الأعلى. الإنسان إذن في مركز الكون، وهو متصل بالعالم المادي بجسمه وحواسه، وبالعالم الروحاني بروحه ونفسه. والكائنات في كل حلقة من هذه الحلقات «مستعدة لأن تنقلب إلى الذوات التي تجاورها من الأسفل والأعلى استعداداً طبيعياً (...). وهذا الاستعداد الذي في جانبي كل أفق من العوالم هو معنى الاتصال فيها»<sup>(١)</sup> وهكذا «آخر أفق المعادن متصل بأول أفق النبات ومستعد لأن يستحيل إليه أيضاً، وآخر أفق النبات متصل بأول أفق الحيوان ومستعد لأن يستحيل إليه أيضاً، كما أن آخر أفق الحيوان متصل بالإنسان، والإنسان بدوره متصل بالعالم الروحاني وفيه استعداد طبيعي يمكنه أحياناً، وفي ظروف خاصة، من الانسلاخ من البشرية إلى الملائكية لتصير - نفسه - بالفعل من جنس الملائكة وقتاً من الأوقات وفي لمحة من اللحظات»<sup>(٢)</sup>.

---

(١) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المعبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون، تحقيق علي عبد الواحد وإي، ج ٤، ط ٢ (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٦٥)، ج ٣، ص ٩٨٢.

(٢) نفس المرجع، ج ٣، ص ٩٨٢. هذا، ويريد بعض الباحثين أن يستجوا من هذه الفقرة ومثيلاتها الواردة في المقدمة أن ابن خلدون «قد سبق داروين إلى نظرية التطور»<sup>(٣)</sup>. والحقيقة أنه لا علاقة بين ما يقرره ابن خلدون هنا وبين نظرية التطور الداروينية. فالمسألة هي بيان «اتصال لا أكوام» بعضها ببعض، الشيء الذي يسمح بالقول بإمكانية اتصال الإنسان بالعالم المادي، عالم الملائكة. وتلك فكرة كانت شائعة عند مفكري الإسلام قبل ابن خلدون، خاصة إخوان الصفا. ولعل ما دفع هؤلاء الباحثين إلى مثل هذا الاستنتاج هو عدم إدراكهم لمعنى كلمة «الاستعداد» الواردة هنا، خاصة «الاستعداد القريب»... (انظر معنى هذا المصطلح في ملحق المصطلحات في نهاية الكتاب). هذا ويظهر أن أ. فانتان موني قد تأثر بهذا «الاستنتاج»، فترجم كلمة «استعداد» بـ «التطور» Evolution في ترجمته الأخيرة للمقدمة.

الوجود إذن، عبارة عن مراتب ودرجات. وكل مرتبة منها مستعدة لأن تصير إلى التي تليها من جهة العلو، كما أن كل واحدة تمارس تأثيراً في التي تليها من جهة الأسفل. والإنسان، الذي يحتل المرتبة الوسطى، يمارس تأثيره في الكائنات التي تحت مرتبته فيسخرها لمصلحته، ولكنه في ذات الوقت خاضع لتأثير القوى الموجودة في المراتب التي فوق أفقه. إن العالم الروحاني يؤثر في نفس الإنسان فيوجه سلوكه ويتحكم في مصيره بالشكل الذي سنبينه بعد.

\*\*\*

ولكن، كيف عرفنا وجود هذه العوالم، وبالأخص كيف عرفنا أن هناك عالمين مختلفين، عالماً حسيّاً وعالماً علوياً، وما دليلاً على أن النفس البشرية هي حلقة الاتصال بين هذين العالمين؟

إن ابن خلدون هنا، لا يضع وجوده موضع شك، فهو لا يشك لا في الحواس ولا في العقل، إنه ينطلق من وجوده، ومن مدركاته الحسية والعقلية، لإثبات العالم الحسي وعالم النفس. أما العالم الروحاني الذي فوق طورنا، فهو يستدل عليه بآثاره فينا خاصة «الرؤيا الصادقة». يقول: «إننا نشهد في أنفسنا، بالوجدان الصحيح، وجود ثلاثة عوالم: أولها عالم الحس، ونعتبره بمدارك الحس الذي شاركنا في الحيوانات بالإدراك. ثم نعتبر الفكر الذي اختص به البشر فنعلم عنه وجود النفس الإنسانية علماً ضرورياً بما بين جنينينا من مداركها العلمية التي هي فوق مدارك الحس، فنراه عالماً آخر فوق عالم الحس. ثم نستدل على عالم ثالث فوقنا بما نجد فينا من آثاره التي تلقى في أفئدتنا كالإرادات والوجهات نحو الحركات الفعلية، فنعلم أن هناك فاعلاً يبعثنا عليها من عالم فوق عالمنا، وهو عالم الأرواح والملائكة، وفيه ذواتٌ مُدركةٌ، لوجود آثارها فينا، مع ما بيننا وبينها من المغايرة<sup>(٣)</sup>. وربما يستدل على هذا العالم الأعلى الروحاني وذواته بالرؤيا وما نجهده في النوم ويلقي إلينا فيه من الأمور التي نحن في غفلة عنها في البقطة، وتطابق الواقع في الصحة منها، فنعلم أنها حق ومن عالم الحق: وأما أضغاث الأحلام فصور خيالية يميزها الإدراك في الباطن، ويمحو فيها الفكر بعد الغيبة عن الحس. ولا نجد على هذا العالم الروحاني برهاناً أوضح من هذا، فنعلمه كذلك على الجملة ولا ندرك له تفصيلاً<sup>(٤)</sup>».

لماذا لا ندرك تفاصيل هذا العالم الأعلى الروحاني؟

(٣) مضمون نظرية ابن خلدون، وهي نظرية الأشعرية هل العموم، يمكن التمييز عنه كما يلي:

أ - الإدراك الحسي يدلنا على وجود العالم المادي المحسوس.

ب - الإدراك العقلي المجرد دليل على وجود قوة فوق الحس هي النفس وهي روحانية.

ج - الأعمال والإرادات والقصد والوجهات، التي تحصل للإنسان نمر عن قدرة عليا تسببها وهي القدرة الالهية، وذلك وفقاً للنظرية الأشعرية التي ترفض القول بالحرية والاختيار وتلقا الإنسان أعماله.

(٤) نفس المرجع، ج ٣، ص ٩٧٩ - ٩٨٠.

حول هذه النقطة بالذات تدور نظرية المعرفة عند ابن خلدون. وبناء على هذه النظرية يعلن بطلان الفلسفة (= استحالة الميتافيزيقا)، وبطلان علوم أخرى كالكيمياء والنجوم.

### ٣ - المعرفة وأنواعها

#### أ - المعرفة العقلية: ميدانها وحدودها

يميز ابن خلدون بادئ ذي بدء بين إدراك الحيوان وإدراك الإنسان. فالحيوانات تشعر (= تحس) بما هو خارج عن ذاتها بالحواس الخمس. أما الإنسان فهو، علاوة على ذلك، «يدرك الخارج عن ذاته بالفكر الذي وراء حسه، وذلك بقوى جعلت له في بطون دماغه، ينتزع بها صور المحسوسات ويحول بذهنه فيها، فيجرد منها صوراً أخرى. والفكر هو التصرف في تلك الصور وراء الحس وجوان الذهن فيها بالانتزاع والتركيب»<sup>(٥)</sup>. وبعبارة أخرى، يمكن القول إن معرفة الحيوان إحساس محض، أما معرفة الإنسان فهي إدراك وتعقل. ولكن ما مدى هذه المعرفة البشرية التي مصدرها العقل. ما ميدانها وحدودها؟

يميز ابن خلدون بين ثلاث مراتب أو درجات في العقل الانساني والمعرفة المستندة إليه :

هناك أولاً، العقل التمييزي. وهو تعقل الأمور المرتبة في الخارج ترتيباً طبيعياً أو وضعياً، هو قدرة عقلية تمكننا من التمييز بين الأشياء وتصور كل منها على حدة. إن المعرفة الحاصلة بهذا العقل، معرفة حسية، تستند أساساً على ما تنقله إلينا الحواس، ولذلك كانت في معظمها مجرد تصورات.

وفوق هذه المرتبة يأتي العقل التجريبي أو المعرفة التي يكتسبها الإنسان بالتجربة. والمقصود بالتجربة هنا، التجربة الاجتماعية بالخصوص. فالإنسان كائن اجتماعي ولا يتم وجوده إلا مع أبناء جنسه، وهو في حياته الاجتماعية لا يفتأ يقيم علاقات مع غيره، فيكتسب عوائد وتجارب ومعارف كثيرة يستفيد منها في حياته العملية. وهكذا باختلاف الناس في معارفهم التي من هذا النوع إنما مرده إلى اختلاف تجاربهم طولاً وقصراً، فقراً وغنى، ولذلك كان في مستطاع الإنسان أن يكتسب من المعارف التي من هذا النوع، بمقدار ما تسعه حياته من التجارب، وبمقدار ما يستفيد من تجارب الآخرين<sup>(٦)</sup>.

وفوق مرتبة العقل التجريبي هناك العقل النظري. وهو تصورات وتصديقات تنظم انتظاماً خاصاً على شروط خاصة (... ) وغاية إفادته تصور الوجود على ما هو عليه بأجnasه وقصوله وأسبابه وعقله. فيكمل العقل بذلك في حقيقته ويصير عقلاً محضاً ونفساً مدركة وهو معنى الحقيقة الانسانية<sup>(٧)</sup>.

(٥) نفس المرجع، ج ٣، ص ٩٧٤.

(٦) نفس المرجع، ج ٣، ص ٩٧٨ - ٩٧٩. ومن الواضح أن الأمر يتعلق هنا بـ «العقل العملي» عند الفلاسفة.

(٧) نفس المرجع، ج ٣، ص ٩٧٥ - ٩٧٦.



هذا كل ما يقوله ابن خلدون عن هذا العقل النظري والذي تكفل بتفسيره أهل العلوم، فلا يحتاج إلى تفسيره في هذا الكتاب<sup>(٨)</sup>.

لماذا؟ لأن ابن خلدون معني، من جهة، بالمسائل الاجتماعية والتاريخية وحدها، وهي من ميدان العقل التجريبي، وهو من جهة أخرى لا يؤمن بقدرة العقل النظري هذا على تصور الوجود كله على ما هو عليه، لأن ذلك من ميدان ما وراء الحس، وهو ميدان لا ترقى إليه المعرفة البشرية العقلية.

وبيان ذلك كما يلي:

الإنسان جاهل بالطبع، هو قبل العقل التمييزي خلو من العلم جملة. والفكر في هذه الحالة عبارة عن «هيولى فقط لجهله بجميع المعارف، ثم تستكمل صورته بالعلم الذي يكتبه بآلاته» (= الخواص) فتكمل ذاته الإنسانية في وجودها<sup>(٩)</sup>. ثم يأتي بعد ذلك دور التجربة، وقوامها الدخول في علاقات مع الآخرين، فيوقع الإنسان أفعاله على ترتيب ونظام ويتوجه إلى واحد واحد من الحقائق وينظر ما يعرض له ذاته واحداً بعد آخر، ويتمرن على ذلك حتى يصير إلحاق تلك العوارض (= الخصائص) بتلك الحقيقة ملكة له، فيكون حينئذ علمه بما يعرض لتلك الحقيقة علماً مخصوصاً<sup>(١٠)</sup>.

هنا تتجلى فاعلية العقل التجريبي فنراه يكتشف خواص الأشياء ويدرك الترتيب بين الحوادث، «ويغفلن إلى عللها وشروطها ومبادئها»<sup>(١١)</sup>. وتوقف بعضها على بعض، وارتباط الأسباب بالمسيبات، فيصبح هكذا قادراً على الابتكار، وعلى تسخير العالم لمصلحته، وبذلك تستولي وأفعال الإنسان على عالم الحوادث بما فيه، فكان كله في طاعته وتسخيرها<sup>(١٢)</sup>.

بهذه الكيفية تتسع معارف الإنسان وتنمو قواه العقلية وقدرته على تسخير العالم، باتساع تجاربه واستفادته من تجارب بني جنسه. ولكن تجرية الإنسان لها حد تقف عنده، أولاً من ناحية الزمان لأن عمره محدود وتجاربه بالتالي محدودة أيضاً، وثانياً من ناحية قواه المدركة وهي محدودة المدى. إن التجربة هي «ما يحصل من مجموع العقل والحس»<sup>(١٣)</sup> والعقل باعتياده على الحس تقتصر فاعليته على الميدان الحسي، ومن ثمة فهو «إنما يحيط علماً في الغالب

(٨) نفس المرجع، ج ٣، ص ٩٧٩.

(٩) الفرق بين الآلة والآلة أن الآلة هي اليد والأصابع... وأما الآلة (فهي) ما كانت خارجة عن ذات الصانع كنفس التجار ومطرقة الحداد. انظر: رسائل إخوان الصفاء، ٤ مج (بيروت: دار صادر؛ دار بيروت، ١٩٥٧)، ج ٣، ص ٩٧٩.

(١٠) ابن خلدون، نفس المرجع، ج ٣، ص ٩٨٣ - ٩٨٤.

(١١) نفس المرجع، ج ٣، ص ٩٨٥.

(١٢) نفس المرجع، ج ٣، ص ٩٧٦. انظر في الملحق الخاص بالمصطلحات معنى: علة، شرط، مبدأ.

(١٣) نفس المرجع، ج ٣، ص ٩٧٧.

(١٤) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، مقاصد الفلاسفة في المنطق والحكمة الإلهية والحكمة الطبيعية، تحقيق سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦)، ص ١٠٣.

بالأسباب التي هي من طبيعة ظاهرة<sup>(١٥)</sup>. هو لا يستطيع الإحاطة بالموجودات كلها، ولا بالأسباب جميعها لأن الوجود عند كل مدرك في بداي رأيه منحصر في مداركه لا يعدوها<sup>(١٦)</sup>. وهكذا ولعل الأسباب إذا تجاوزت في الارتقاء نطاق إدراكنا ووجودنا خرجت عن أن تكون مدركة فيضلي العقل في يدها الأوامر...<sup>(١٧)</sup> وذلك لأن العلاقة السببية ليست علاقة منطقية أو مبدأ عقليا قليا، وإنما هي علاقة نكتشفها بالمشاهدة والتجربة، ونقف عليها وبالعادة لاقرآن الشاهد بالاستناد إلى الظاهر<sup>(١٨)</sup>.

## ب - الممكن والمستحيل من العلوم

من أجل ذلك كان العلم الإلهي مستحيلاً لأن ذوات ما بعد الطبيعة مجهولة رأساً، فلا يمكن إدراكها حياً ولا البرهان عليها عقلياً. وإذا كان الفلاسفة يعتقدون أن في إمكانهم تفصيل ذواته وبيان مراتبها، فهم وهمون لأنهم إنما يعتمدون في ذلك على التجربة. وتجريد العقول من الموجودات الخارجية الشخصية إنما هو ممكن فيها هو مدرك لنا، ونحن لا ندرك الذات الروحية حتى نجرد منها ماهيات أخرى...<sup>(١٩)</sup>.

نعم إن الفلاسفة يدعون أنه بالإمكان إدراك ذوات العالم الروحاني بالاتصال بالعقل الفعال، وأهب الصور. وهذا وهم باطل، لأن العقل الانساني مرتبط بالحس والتجربة بل هو نتيجة لها. والحس حجاب بيننا وبين العالم الروحاني، ومن ثمة فلا يمكن للعقل أن يتصل به، وإنما يمكن الاتصال به بواسطة النفس لأنها منه أصلاً، وهذا الاتصال يتم بعيداً عن العقل وقواه، كما سنبين بعد.

ليس ثمة فائدة، إذن في العلم الإلهي ما دامت الحقائق التي يدعي اكتشافها مجرد وهم لا يقوم على أساس. أما المنطق، وهو الاداة التي يبني عليها هذا العلم بنيانه، فمفيد لكونه يعمل على شحذ الذهن في ترتيب الأدلة والحجج لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين<sup>(٢٠)</sup>. وتلك في الحقيقة فائدة الفلسفة كلها بالإضافة إلى فائدة الاطلاع على مذاهب أهل العلم وآرائهم<sup>(٢١)</sup>.

وهكذا فابن خلدون عندما يعلن «إبطال الفلسفة وفساد متحليها» لا يكفر أصحابها، وإنما يبين أن البحث في ما وراء الطبيعة لا يوصل إلى يقين وأنه لذلك محفوف بالمخاطر. ولهذا

(١٥) ابن خلدون، نفس المرجع، ج ٣، ص ١٠٣٣.

(١٦) نفس المرجع، ج ٣، ص ١٠٣٧.

(١٧) نفس المرجع، ج ٣، ص ١٠٣٨.

(١٨) نفس المرجع، ج ٣، ص ١٠٣٦. هذا ويستعود إلى رأي ابن خلدون في مسألة السببية في فقرة

تالية.

(١٩) نفس المرجع، ج ٤، ص ١٢٠٣.

(٢٠) نفس المرجع، ج ٤، ص ١٢٠٦.

(٢١) نفس المرجع، ج ٤، ص ١٢٠٧.

بشروط في الناظر فيها أن يكون «متحرراً جهده من معاطبها، ولكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات والأطلاع على التفسير والفقه، ولا يكتفى أحد عليها وهو خلو من علوم الملة، فقل أن يسلم من معاطبها»<sup>(٢٢)</sup> إن حكم ابن خلدون هنا ليس التحريم المطلق، بل الإباحة المشروطة، وفرق كبير بين الموقفين.

هذا عن العلم الإلهي وأداته المنطق. أما العلم الطبيعي فهو، في نظر ابن خلدون يمكن من جهة وممتنع من جهة أخرى. هو يمكن ما دام يرتكز على التجربة والحس، أي ما دامت قضاياها يمكن التحقق من صحتها واقعياً. أما عندما يرتكز هذا العلم على مجرد الحدود والأقيسة الذهنية الصورية فهو ممتنع لا يوصل إلى يقين، لأن تلك الأحكام ذهنية عامة في حين أن الموجودات التي هي موضوع العلم الطبيعي موجودات مشخصة. والإمكان العقلي أوسع كثيراً من الامكان الوجودي، ولعل في المواد ما يمنع من مطابقة الذهني الكلي للخارج الشخصي»<sup>(٢٣)</sup>.

من فروع العلم الطبيعي «صناعة الطب» وهي «تنظر في بدن الانسان من حيث يمرض ويصيح، فيحاول صاحبها حفظ الصحة وبرء المرض بالأدوية والأغذية»<sup>(٢٤)</sup>. . . ومن فروعه أيضاً «صناعة الفلاحة» وهي النظر في الثبات من حيث تنميته ونشوؤه بالسقي والعلاج وتعمده بمثل ذلك»<sup>(٢٥)</sup>.

هذان العلمان، الطب والفلاحة، يمكنان لاستناد البحث فيها إلى التجربة والمشاهدة. وذلك بخلاف «الكيمياء» والتنجيم، فهما مستحيلان لقصور العقل البشري عن الإحاطة بما يلزم من المعارف لقيامها.

أما علم الكيمياء، وهو علم ينظر في المادة التي يتم بها كون الذهب والفضة بالصناعة ويشرح العمل الذي يوصل إلى ذلك»<sup>(٢٦)</sup> فهو غير ممكن من عدة وجوه:

من ذلك أن أصحاب هذا العلم الذين يدعون أن بإمكانهم تحويل المعادن الخسيسة إلى ذهب وفضة، يبنون ادعاءهم هذا على تصورهم للمعادن السبعة (الذهب والفضة والرصاص والقصدير والنحاس والحديد والحارصين) كلها أصنافاً لتنوع واحد، كما ذهب إلى ذلك الفارابي، وإن اختلفوا إنما هو بالكيفيات من الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة والألوان»<sup>(٢٧)</sup>، ومن ثمة يمكن قلب بعضها إلى بعض «لإمكان تبدل الأعراض حيثل وعلاجها بالصناعة»<sup>(٢٨)</sup>

(٢٢) نفس المرجع، ج ٤، ص ١٢٠٧ نجد مثل هذا «التحذير» عند اخوان الصفا وغيرهم.

(٢٣) نفس المرجع، ج ٤، ص ١٢٠٢.

(٢٤) نفس المرجع، ج ٣، ص ١١٠٨.

(٢٥) نفس المرجع، ج ٣، ص ١١١٠.

(٢٦) نفس المرجع، ج ٤، ص ١١٨٦.

(٢٧) نفس المرجع، ج ٤، ص ١٢١٩.

(٢٨) نفس المرجع، ج ٤، ص ١٢١٩.

وبالتالي تحويل الحسب منها إلى رفيع. إن نظرية هؤلاء تقوم على محاكاة فعل الطبيعة في الجسم المعدني حتى إحالته ذهباً وقضة «يضاعفون القوى الفاعلة والمنفصلة ليم في زمان أقصر (... ) لأن مضاعفة قوة الفاعل تنقص من زمن الفعل»<sup>(٢٩)</sup>.

وتلك، في نظر ابن خلدون نظرية خاطئة، لا لكونه يوافق ما ذهب إليه ابن سينا من القول باستحالة الكيمياء نظراً لكون المعادن أنواعاً «متباينة كل واحد منها قائم بنفسه متحقق بحقيقته»<sup>(٣٠)</sup>، وبالتالي لا يمكن انقلاب بعضها إلى بعض، بل إن ابن خلدون يؤيد تصور الفارابي للمعادن باعتبارها أصنافاً لنوع واحد - الشيء الذي ينسجم مع نظريته في مراتب الوجود ولكنه ينفي إمكانية استحالة بعضها إلى بعض بمجرد الصناعة والعلاج. ودليله على ذلك أن صاحب الكيمياء يحتاج لتحويل صنف من المعادن إلى صنف آخر، إلى أن يساوق فعل الطبيعة في المعدن ويحاذيه بتدبيره وعلاجه إلى أن يتم. وهذا يتطلب أولاً وقبل كل شيء، تصور الحالات والأطوار التي مرّت بها عملية تكوين كل صنف من المعادن في الطبيعة «فلا بد من تصور هذه الحالات للذهب في أحواله المتعددة ونسبها المتفاوتة في كل طور، واختلاف الحار الغريزي عند اختلافها، ومقدار الزمن في كل طور وما ينوب عنه من مقدار القوى المضاعفة ويقوم مقامه حتى يحاذي بذلك كله فعل الطبيعة في المعدن (... ) وهذه كلها إما يحصرها العلم المحيط، والعلوم البشرية قاصرة عن ذلك»<sup>(٣١)</sup>، فاستحالة الكيمياء إذن ليست من «جهة الفصول كما رأيته ولا من جهة الطبيعة، إنما هو من تعدد الإحاطة وقصور البشر عنها»<sup>(٣٢)</sup>. على أنه لو كانت هذه الصناعة ممكنة بهذا الطريق المختصر لما تركته الطبيعة لكونه أقرب الطرق والطبيعة لا تترك أقرب الطرق في أفعالها وترتكب الأعوص والأبعد»<sup>(٣٣)</sup>.

وبالإضافة إلى ذلك كله، فإن التجربة نفسها تؤكد استحالة قيام علم الكيمياء بهذا المفهوم إذ «لم ينقل من أحد من أهل العلم أنه عثر عليها ولا على طريقها، وما زال متحلوها يحبطون فيها خبط عشواء إلى هلم جرّاً ولا يظفرون إلا بالحكايات الكاذبة»<sup>(٣٤)</sup>. على أنه إذا ثبت أن صبح وجودها «كما تزعم الحكماء للتكلمون (... ) فليس كلامهم فيها من منحي الطبيعيات، إنما هو من منحي كلامهم في الأمور السحرية وسائر الخوارق»<sup>(٣٥)</sup>.

هذا عن الكيمياء، أما صناعة النجوم وهي الصناعة التي «يزعم أصحابها أنهم يعرفون بها الكائنات في عالم العناصر قبل حدوثها من قبل معرفة قوى الكواكب وتأثيرها في المولدات

(٢٩) نفس المرجع، ج ٤، ص ١٢٢٠.

(٣٠) نفس المرجع، ج ٤، ص ١٢١٩.

(٣١) نفس المرجع، ج ٤، ص ١٢٢١.

(٣٢) نفس المرجع، ج ٤، ص ١٢٢٢.

(٣٣) نفس المرجع، ج ٤، ص ١٢٢٢.

(٣٤) نفس المرجع، ج ٤، ص ١٢٢٣.

(٣٥) نفس المرجع، ج ٤، ص ١٢٢٣.

العنصرية منفردة ومجتمعة فتكون بذلك أوضاع الأفلاك والكواكب دالة على ما سيحدث من نوع من أنواع الكائنات الكلية والشخصية<sup>(٣٦)</sup>، فهي صناعة باطلة أيضاً، لأنه من أين لنا أن نعرف قوى الكواكب وتأثيراتها؟

قال بعضهم إن ذلك يُعرف بالتجربة، وهو قول متهافت وإذ التجربة إنما تحصل في المرات المتعددة بالتكرار ليحصل بها العلم أو الظن، وأدوار الكواكب منها ما هو طويل الزمن فيحتاج في تكرره إلى آماد وأحقاب متطاولة يتقاصر عنها ما هو طويل من أعمار العالم - بل - هو أمر تقصر الأعمار كلها، لو اجتمعت، عن تحصيله<sup>(٣٧)</sup>.

وقال آخرون وعلى رأسهم بطليموس إننا نستطيع أن نعرف قوى الكواكب وتأثيرها «بالحدس والتجربة بقياس كل واحد منها إلى النّسب الأعظم (الشمس) الذي عرفنا طبيعته وأثره معرفة ظاهرة»<sup>(٣٨)</sup> وهذا أيضاً رأي باطل لاعتقاده على مجرد الحدس والتخمين. «والحدس والتخمين قوى للناظر في فكره وليس من علل الكائن ولا من أصول الصّناعة. فإذا فقد هذا الحدس والتخمين رجعت أدراجها عن الظن إلى الشك»<sup>(٣٩)</sup>. وحتى لو فرضنا جدلاً أنه حصل لنا العلم بالقوى النجومية بهذه الطريقة أو تلك، فإنه لا يمكن أن يكون هذا وحده كافياً لمعرفة ما سيحدث، لأن «القوى النجومية ليست هي الفاعل بجملتها بل هناك قوى أخرى فاعلة معها في الجزء المادي، مثل قوة التوليد للأب والنوع التي في النطفة، والقوى الخاصة التي تميز بها صف من النوع وغير ذلك»<sup>(٤٠)</sup>. وهذه القوى المتعددة المختلفة من نجومية وغيرها لا يمكن للعقل البشري استقصاؤها ولا الاحاطة بها، علاوة على أن منها ما هو خفي ويُنأى عن المعرفة البشرية إطلاقاً.

تلك كانت خلاصة مناقشة ابن خلدون للقاتلين بإمكانية الكيمياء والتنجيم، وهي مناقشة استند فيها إلى آراء هؤلاء فينبغي تهافتها. ولاين خلدون أيضاً أدلة أخرى طريفة يستند فيها إلى مقتضيات العمران البشري. فالكيمياء وهي تحويل المعادن إلى ذهب وفضة، مضرّة بالعمران. وذلك لأن الحجرين النفيسين يلعبان في الحياة الاجتماعية دور القيم لمكاسب الناس لتدبرتها. فلو أمكن الحصول عليهما بالصناعة لبطل هذا الدور بكثرة وجودهما حيثنذ، ولأصبح اقتناؤهما لا يفيد شيئاً. هذا فضلاً عما سينتج من هذه الصناعة من زعزعة الكيان الاقتصادي والاجتماعي بتزوير النقد وإفساد السّكة التي بها تعمّ البلوى وهي متمول الناس كافة<sup>(٤١)</sup>. أما صناعة التنجيم فهي مضرّة بالدين والدنيا، لأن القول بتأثير الكواكب معناه ردّ الأشياء إلى غير خالقها، ولأن الاعتقاد في إمكانية الحصول على العلم بما سيحدث من

(٣٦) نفس المرجع، ج ٤، ص ١٢٠٧.

(٣٧) نفس المرجع، ج ٤، ص ١٢٠٧.

(٣٨) إشارة إلى تأثير الشمس في الفصول والزرع والنهار... الخ. نفس المرجع، ج ٤، ص ١٢٠٨.

(٣٩) نفس المرجع، ج ٤، ص ١٢٠٩.

(٤٠) نفس المرجع، ج ٤، ص ١٢٠٩.

(٤١) نفس المرجع، ج ٤، ص ١٢١٨.

الكواكب وتقلباتها يدفع الخصوم والأعداء المتربصين بالدولة إلى الفنك والثورة. كل ذلك يجعل المشتغلين بهذه العلوم يعملون في خفاء وتحت مطاردة السلطات الدينية والسياسية، الشيء الذي لا يساعد قط على تقدم البحث فيها، فـ «المولع بها من الناس وهم الأقل وأقل من الأقل إنما يطالع كتبها ومقالاتها في كسر بيته مستتراً عن الناس وتحت رقبة الجمهور مع تشعب الصناعة وكثرة فروعها واعتياصها على الفهم. فكيف يحصل منها على طائل (...). فكيف يعلم مهجور للشرعية، مضروب دونه سد الحظر والتحريم، مكتوم عن الجمهور صعب المأخذ، محتاج بعد الممارسة والتحصيل لأصوله وفروعه، إلى مزيد حلس وتحمين»<sup>(٤٢)</sup>.

وأضح من ذلك أن ابن خلدون لا يصدر في نقده لهذه العلوم عن فكرة مسبقة أو تعصب أعمى، أو انقياداً مع فهم الفقهاء في عصره وجودهم الفكري، وإنما يصدر في هذا كله عن معطيات موضوعية: فالعقل البشري قاصر عن الاحاطة بالظواهر التي تبحث فيها هذه العلوم لأن البحث، في عهد ابن خلدون كان يستند فقط إلى الملاحظة المباشرة العامة، فلم تكن الملاحظة مجهزة ولا أدوات البحث والتجربة متوفرة بشكل كافٍ. أضف إلى ذلك أن حرية البحث والعمل في هذه الميادين كانت مفقودة. وكأني بـابن خلدون يقول: ما دامت الأوضاع الاجتماعية والمستوى التقني على ما هو عليه، فلا يمكن قيام هذه العلوم إطلاقاً. أما إذا تغيرت الأوضاع وتحسنت وسائل البحث والتجربة والمراقبة، فإن الحكم على هذه العلوم سيتغير.

وإذن فإن ابن خلدون لا يحط من قيمة العقل ليعمل من شأن الدين أو غيره. فعلى الرغم من أنه يؤكد أن الشارع أعلم بما ينفع الناس، لأنه من نطاق أوسع من نطاق عقولهم، فهو يؤكد من جهة أخرى أن ذلك ليس «بقادح في العقل ومداركه، بل العقل ميزان صحيح، فأحكامه يقينية لا كذب فيها»<sup>(٤٣)</sup> ما دامت تستند إلى التجربة.

### ج - المعرفة بالغيب، إمكاناتها وأنواعها

لقد ظل ابن خلدون إلى هذه النقطة بالذات يصدر عن عقلانية لا غبار عليها، سواء في رسمه لحدود المعرفة البشرية، أو لنقده للعلوم العقلية التي كانت معروفة إلى عهده. فإذا سيكون موقفه عند البحث في قدرة النفس - لا العقل - على اكتساب معارف من عالم الغيب؟

يمكن القول بادئ ذي بدء إن موقف ابن خلدون سيكون أقل عقلانية من موقف كثير من المفكرين في الإسلام كابن الرأوندي وأبي بكر الرازي الطبيب، اللذين تطرفا إلى حد إنكار النبوة، والنظام والبالظ وغيرهما من فطائل المعتزلة الذين رفضوا بشكل مطلق كل تفكير خرافي أو اعتقاد غيبي. ولكن على الرغم من ذلك فإن موقف ابن خلدون هنا مبرر إذا ما سلمنا بالمنطق الذي ينطلق منه.

(٤٢) نفس المرجع، ج ٤، ص ١٣١١ - ١٣١٢.

(٤٣) نفس المرجع، ج ٣، ص ١٠٣٧.

لقد انطلق ابن خلدون، من تصوّره للكون باعتباره مراتب يتصل بعضها ببعض، ويؤثر الأعلى منها في الأدنى، وانطلق أيضاً من أن العقل مفيد بالتجربة. وهكذا فما دامت هناك إمكانية الاتصال بالعالم العلوي بواسطة النفس، وما دامت «التجربة» في عهده، والمقصود هنا التجربة الاجتماعية، لا ترفض السحر ولا الكهانة، بل تعتبرهما، إن حقاً أو خطأ، واقعاً مسلماً «يشهده» بوجوده الناس جميعاً آنذاك، ما دام الأمر كذلك فمن غير المعقول أن نصف ابن خلدون، الذي تفصلنا عنه ستة قرون، بأوصاف بعيدة عن ذلك العصر، وننتهه بالرجعية أو بما يماثلها من النعوت كما فعل الأستاذ لاكمست<sup>(١١)</sup>.

إن ابن خلدون يؤمن بالنبوة والوحي لأنه كان مسلماً يعيش في مجتمع إسلامي. وهو يعتقد أيضاً بالكهانة والسحر، لأنه كان يعيش في عصر غير عصرنا، في عصر ازدهرت فيه «العلوم» الغيبية ازدهاراً واسعاً. ولكن ابن خلدون لم يكن يؤمن بذلك إيمان العوام، بل لقد حاول أن يضع إيمانه هذا في قالب عقلي. وهكذا فكما أنه حاول إبطال الفلسفة والكيمياء والتنجيم بالعقل، فسيحاول هنا أيضاً إثبات إمكانية العلم بالغيب، على تفاوت هذه الإمكانيات صدقاً وكذباً، بالعقل أيضاً، كما سنلاحظ عند تتبعنا لنسق تفكيره في هذه المسائل.

تنبئ آراء ابن خلدون في هذا الصدد، على نظرية اتصال الموجودات كما شرحناها آنفاً. والنفس في هذا الاتصال لها «جهتا العلو والسفل»، فهي متصلة بالبدن من أسفل منها ومكتسبة به المدارك الحسية التي تستعد بها للحصول على التعقل بالفعل، ومتصلة من جهة الأعلى منها بأفق الملائكة ومكتسبة به المدارك العلمية والغيبية، فإن عالم الحوادث موجود في تعقلاتهم بغير زمان<sup>(١٢)</sup>.

وإذا كانت النفوس البشرية مستعدة مبدئياً للاتصال بالعالم العلوي، فهي ليست سواء في ذلك، بل هي أصناف ثلاثة:

- صنف ينصرف بقواه المدركة إلى الجهة السفلى، نحو المدارك الجسمية والخيالية وتركيب المعاني المجردة منها بحيث ينتهي إدراكه في الأوليات ولا يتجاوزها ولا يحصل له إلا تلك المعرفة العقلية المحدودة بحدود الحس والتجربة كما بينا آنفاً.

- وصنف على العكس من ذلك تماماً «مفطور على الانسلاخ من البشرية جملة جساميتها وروحانياتها، إلى الملائكة من الأفق الأعلى ليصير في لمحة من اللحظات ملكاً بالفعل، ويحصل له شهود الملأ الأعلى في أفقهم وسأع الكلام النفساني والخطاب الإلهي في تلك اللحظة، وهؤلاء الأنبياء»<sup>(١٣)</sup>. . . «فضلهم - الله - بخطابه وفطرهم على معرفته، وجعلهم وسائل بينه وبين عباد»<sup>(١٤)</sup>.

Yves Lacoste, *Ibn Khaldun; naissance de l'histoire, passé du Tiers-monde* (Paris: ١٩٤٦) Maspero, 1966), pp. 241-247.

(١٥) ابن خلدون، نفس المرجع، ج ١، ص ٥١٢.

(١٦) نفس المرجع، ج ١، ص ٥٢٤.

(١٧) نفس المرجع، ج ١، ص ٥٠١-٥٠٢.

- وبين الصنفين المذكورين صنف وسط يستطيع أصحابه الاتصال بالعالم الروحي بواسطة الاكتساب والتمرن على عدم الانشغال بالحس، ولأن الحواس أبداً جاذبة لها (= النفس) إلى الظاهر بما فطرت عليه أولاً من الإدراك الجسدي. وربما تنغمس من الظاهر إلى الباطن فترفع حجاب البدن لحظة، إما بالخاصية التي للانسان على الإطلاق مثل النوم، أو بالخاصية الموجودة لبعض البشر كالكهانة... أو بالرياضة، مثل أهل الكشف من الصوفية، فتلتفت حينئذ إلى الدّوات التي فوقها من الملأ الأعلى لما بين أفقها وأفقهم من الاتصال في الوجود كما قررناه من قبل<sup>(٤٨)</sup>.

ولكن ما قيمة هذه المعرفة الغيبية التي تحصل بهذه الوسائل؟

(١) إن إدراك المتصوفة تجربة ذاتية محض، لا يعبر عنها صاحبها وليس في مقدورته التعبير عن مشاهداته، إذا تمكن من الوصول إلى درجة المشاهدة<sup>(٤٩)</sup>.

(٢) إن إدراك الكهّان ومن في معناتهم يشوبه الكذب والخطأ. فربما صادف الكاهن ووافق الحق، وربما كذب لأنه يتم نقصه بأمر أجنبي عن ذاته المدركة فيعرض له الصدق والكذب جميعاً فلا يوثق به<sup>(٥٠)</sup>.

(٣) أما الرؤيا فقد تكون مباشرة صحيحة وهي رؤيا الأنبياء والأولياء، وقد تكون غير مباشرة فتحتاج حينئذ إلى تعبير. وهذا التعبير يختلف باختلاف الملابس كما يتوقف على مصادقة الحق من جانب المعبر. ومن ثمة فإن المعرفة عن طريق الرؤيا المحتاجة إلى تعبير غير سليمة علاوة على أن الرؤيا في جوهرها إنما هي معرفة بالجزئيات لا بالكليات<sup>(٥١)</sup>.

(٤) وهكذا لا يبقى من هذه الأصناف المدركة للغيب من البشر إلا الأنبياء وهم المكلفون بتبليغ رسالة الله إلى الناس، ومعرفتهم وحدها هي الصحيحة. وهكذا أيضاً تنحل المعرفة البشرية في الأخير إلى صنفين اثنين، معرفة بالعقل وميدانها العالم الحسي، ومعرفة بالنقل أو الوحي تؤدي إلى البشر ما ينبغي عليهم اعتقاده وفعله، وما يجب عليهم تركه والانصراف عنه.

## د - العقل والنقل

وهكذا نجد أنفسنا في نهاية المطاف أمام صنفين من الحقائق:

حقائق يؤكدها العقل، وأخرى يقرها الدين، وبالتالي نجد أنفسنا أزاء تلك المشكلة العويصة التي شغلت الفلاسفة والمفكرين في الإسلام، منذ بداية التفكير الفلسفي في المجتمع

(٤٨) نفس المرجع، ج ١، ص ٥٢٧ - ٥٢٨.

(٤٩) نفس المرجع، ج ١، ص ٥٣٢.

(٥٠) نفس المرجع، ج ١، ص ٥١٩ - ٥٢٩.

(٥١) نفس المرجع، ج ١، ص ٥٢١ وما بعدها.



الإسلامي إلى حين أفوله أيام ابن خلدون، ونعني بها مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة، بين النقل والعقل، فإذا سيكون موقف ابن خلدون من هذه القضية، وهو الذي انتهى إليه ذلك المجهود الفكري الضخم الذي بذله مفكرو الإسلام لحل هذه المسألة، هل سيميل إلى موقف الفلاسفة من أمثال ابن رشد أم إلى رجال الدين من أمثال الغزالي، أم أنه سيتخذ لنفسه موقفاً آخر؟

الواقع أن ابن خلدون، هنا، سيكون موقفه مستمداً من طبيعة رأيه في المعرفة البشرية وميادنها وحدودها. فما دام العقل مشروطاً بالتجربة، وميادنه محدود بتطبيقاتها، فإن أية مسألة يقررها في ميدان ما وراء الحس، هي مجرد تخمين. ولذلك «فإذا هدانا الشارع إلى مدرك فينبغي أن نقدمه على مداركنا ونثق به دونها، ولا نشتر في تصحيحه بمدارك العقل ولو عارضه. بل نعتد ما أمرنا به اعتقاداً وعلماً، ونسكت عما لم نفهم من ذلك ونفوضه إلى الشارع ونعزل العقل عنه» وذلك لأن «مدارك صاحب الشرع أوسع لاتساع نطاقها عن مدارك الأنظار العقلية، فهي فوقها ومحيطة بها لاستمدادها من الأنوار الإلهية، فلا تدخل تحت قانون النظر الضعيف والمدارك المحاط بها»<sup>(٥٢)</sup>.

موقف واضح وصريح إذن، فيما يتعلق بشؤون ما وراء الحس. أما في ما يخص مسائل وقضايا العالم المادي المحسوس، وبصفة عامة شؤون الاجتماع، فإن ابن خلدون يرى أن الشارع لا يفرض علينا نظاماً معيناً محدداً يشمل جميع جزئيات وتفاصيل حياتنا، ولذلك كان الوحي في الأعم الأغلب، خاصاً بالتكاليف الشرعية، أما شؤون الدنيا وأمور المعاش ومسائل الاجتماع والحكم فهي متركبة للعقل، «فإنه ﷺ إنما بعث ليعلمنا الشرائع، ولم يبعث لتعريف الطب أو غيره من العاديات، وقد وقع له في شأن تلقيح النخل ما وقع<sup>(٥٣)</sup>. فقال، أنتم أدري بشؤون دنياكم»<sup>(٥٤)</sup>.

ومن شؤون الدنيا أيضاً مسألة الحكم والاجتماع، فحياة البشر «قد تتم (...) بما يفرضه الحاكم لنفسه، أو بالعصية التي يقتدر عليها» فالحاكم الوازع ليس من الضروري أن يكون بشراً «فأهل الكتاب والمتبعون للأنبياء قليلون بالنسبة إلى المجوس الذين ليس لهم كتاب، فإنهم أكثر أهل العالم، ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والآثار فضلاً عن الحياة»<sup>(٥٥)</sup>.

وكذلك يكفي في إقامة العدل ورفع التنازع بين الناس «معرفة كل واحد بتحریم الظلم عليه بحكم العقل، فادعاهم أن ارتفاع التنازع إنما يكون بوجود الشرع هنا ونصب

(٥٢) نفس المرجع، ج ٣، ص ٢١١١ و ٣١١١.

(٥٣) يشير هنا إلى ما نقل عن النبي ﷺ من أنه رأى أهل المدينة وهم يلحقون النخل، فقال لهم لعلكم لم تصنعوه لكان خيراً فتركوه، ولم ينضج الثمر فاحسروه بذلك فقال، إنما أنا بشر إذا أخبركم بشيء من أمر دينكم فاحذروا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي إنما أنا بشر، وفي رواية أخرى، أنتم أعلم بأمور دينكم.

(٥٤) نفس المرجع، ج ٣، ص ١١١٠.

(٥٥) نفس المرجع، ج ١، ص ٤٢٣.

إمام هناك، غير صحيح، بل كما يكون ينصب الإمام، يكون بوجود الرؤساء أهل الشوكة أو بالمتناع الناس عن التنازع والتظالم<sup>(٥٦)</sup>.

وهكذا فإن قوانين الحكم والسياسة يمكن أن تعتمد على العقل وحده، دون الحاجة إلى شرع، لأن جوهرها إنما هو اجتناب الفاسد إلى المصالح والقيح إلى الحسن، وهذا وذاك تتم معرفته بالتجربة، لأن «هذه المعاني التي يحصل بها ذلك لا تتعد عن الحس كل البعد، ولا يتعمق فيها الناظر، بل كلها تدرك بالتجربة، وبها تستفاد لأنها معاني جزئية تتعلق بالمحسوسات، وصدقها وكذبها يظهر قريباً في الواقع»<sup>(٥٧)</sup>.

شؤون الاجتماع ومسائل الحكم والسياسة، إذن، كلها تدرك بالعقل لأنها من صميم ميدانه، ومن ثمة كان علم العمران ممكناً، لأن ميدانه هو التجربة بالذات، أي التعرف على طبائع العمران ودراسة عوارضه الذاتية وما يحدث له بمقتضى طبيعه.

#### ٤ - طبائع العمران، ومشية الله: مشكلة السببية

وهنا نصل إلى إحدى المسائل الشائكة في فكر ابن خلدون، وهي مسألة اختلفت فيها آراء الباحثين اختلافاً كبيراً، إنها مشكلة السببية. ودون أن ندخل في نقاش وجدال مع هذا الفريق أو ذاك، يمكننا القول بصفة عامة إن رأي ابن خلدون بصدد هذه المشكلة لا يمكن أن يفهم حق الفهم إلا بشرطين: أولهما فهم واضح ودقيق لما يعنيه بـ «طبائع العمران». وثانيهما، استحضار آراء كبار الأشاعرة في مشكلة السببية.

هناك فقرة استهل بها ابن خلدون حديثه عن «علم الكلام» يمكن أن تكون خير منطلق للبحث في هذه المسألة. نعم لقد انتبه جل الباحثين والمعتنين بالدراسات الخلدونية إلى أهمية هذه الفقرة، ولكن معظمهم وخصوصاً أولئك الذين ارتكزوا عليها في تدليلهم على أن صاحب المقدمة قال بالسببية والحتمية، لا بالجرية، قد احتفظوا بشق منها وأهملوا الشق الآخر، في حين أن الفقرة بشقيها تعبر عن فكرة واحدة يمكن أن يقال عنها إنها رأي ابن خلدون في هذه المسألة.

هذه الفقرة البالغة الأهمية هي: «إن الحوادث في عالم الكائنات سواء كانت من الذوات أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية فلا بد لها من أسباب متقدمة عليها، بها تقع في مستقر العادة وعنها يتم كونها»<sup>(٥٨)</sup>.

ماذا يعني هذا بالضبط؟

لعل أول ما ينبغي تسجيله هنا، هو أن ابن خلدون ينفي بشكل قاطع أي دور

(٥٦) نفس المرجع، ج ٢، ص ٥٢٠.

(٥٧) نفس المرجع، ج ٣، ص ٩٧٨.

(٥٨) نفس المرجع، ج ٣، ص ١٠٣٥.

للصدفة أو الحظ، سواء في عالم الذوات، الطبيعية، أو عالم الأفعال: كل ما حدث ويحدث إلا وله أسباب متقدمة عليه. ويقرر ابن خلدون هذا المعنى في مكان آخر من المقدمة، إذ يؤكد أن ما نسميه البخت (الحظ والصدفة أيضاً) لا يعني غياب الأسباب، وإنما يعني خفاءها علينا. «وقوع الأشياء عن الأسباب الخفية هو معنى البخت»<sup>(٥٩)</sup>.

بعد هذا يجب أن نسجل ملاحظتين أساسيتين، أولاهما تفريق ابن خلدون بين الأسباب الظاهرة والأسباب الخفية، ثانيتهما، ربطه للسببية بـ «مستقر العادة».

بخصوص الملاحظة الأولى نبادر إلى القول بأن تفريق ابن خلدون بين الأسباب الظاهرة والأسباب الخفية يستند إلى تصوره للكون والإنسان كما شرحناه آنفاً. فالإنسان كما قلنا خاضع لتأثير القوى الغيبية الروحية. وهذا التأثير هو ما يعنيه بالأسباب الخفية، وهي تتعلق في الغالب بالأفعال البشرية والحيوانية، فإن من جملة أسبابها في الشاهد القصد والإرادات، إذ لا يتم كون الفعل إلا بإرادته والقصد إليه. والقصد والإرادات أمور نفسانية ناشئة في الغالب عن تصورات سابقة يتلو بعضها بعضاً، وتلك التصورات هي أسباب قصد الفعل. وقد تكون أسباب تلك التصورات تصورات أخرى، وكل ما يقع في النفس من التصورات مجهول سببه إذ لا يطالع أحد على مبادئ الأمور النفسية، ولا على ترتيبها، وإنما هي أشياء يلقىها الله في الفكر يتبع بعضها بعضاً، والإنسان عاجز عن معرفة مبادئها وغاياتها، وإنما يحيط علماً في الغالب بالأسباب التي هي من طبيعة ظاهرة، ويقع في مداركها على نظام وترتيب، لأن الطبيعة محصورة للنفس وتحت طورها»<sup>(٦٠)</sup>.

ما معنى هذا؟ هل نحن أمام حتمية سيكولوجية، أم أمام جبرية قاهرة؟

الواقع أن موقف ابن خلدون هنا مزيج من الموقفين معاً، ولكن مع ميل قوي إلى جانب الحتمية. ذلك لأن ابن خلدون يقرر بوضوح أن فعل الإنسان لا يتم كونه «إلا بإرادته والقصد إليه» وأن هذه القصد والإرادات وناشئة في الغالب عن تصورات سابقة يتلو بعضها بعضاً. إن الأمر واضح. ولكن المشكلة هي في مصدر هذه التصورات، وتأثير بعضها في بعض. وتلك مشكلة عويصة حقاً، شغلت الفكر الفلسفي قديماً وحديثاً دون أن يجد لها حلاً نهائياً. إنما على العموم مشكلة النفس، وبعبارة ابن خلدون مشكلة «مبادئ الأمور النفسية وترتيبها». وإذا كان العقل البشري لم يتوصل لحد الآن، رغم تقدم الدراسات السيكولوجية، إلى معرفة هذه الأمور والكشف عن كنهها، فإنه لا يجوز لنا أن نطعن في فكر ابن خلدون وننتهز به «الرجعية» أو «الجبرية» إذا ما وجدناه يقرر أن مبادئ الأمور النفسية، الخفية الغامضة، إنما هي أشياء يلقىها الله في الفكر يتبع بعضها بعضاً، وأن الإنسان عاجز عن معرفتها. ويكفيها منه أن يقرر معناها، مع العلم الحديث أن الإنسان «إنما يحيط في الغالب بالأسباب التي هي من طبيعة ظاهرة» وبالأمر التي تقع أمام أنظارنا «على ترتيب ونظام».

(٥٩) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٦٥.

(٦٠) نفس المرجع، ج ٣، ص ١٠٣٥.

ذلك لأن قُدرة العقل وفاعليته، إنما هي في إدراكه والترتيب بين الحوادث بالطبع أو بالوضع<sup>(١١)</sup>. أما ما لا ندرك فيه ترتيباً أو يمتنع علينا إخضاعه للترتيب والنظام، فذلك شيء ينأى عن التعقل ويستعصي على العقل التفتن إلى إدراك سببه.

لا مجال إذن للطعن في فكر ابن خلدون، وفي عقلانيته، بخصوص هذه المسألة، ولننفض الطرف عن اعتقاده بالسحر، ما دام يدرج ذلك في نطاق الأمور الخفية هذه، وما دام قد اهتدى هو نفسه إلى تفسير أفعال السحرة بما نسميه نحن اليوم «الإيمان»، وذلك بأن يعتمد الساحر «إلى القوى التخيلية - للناظرين - فيتصرف فيها بنوع من التصرف ويلقي فيها أنواعاً من الخيالات والمحاكاة وصوراً مما يقصده من ذلك، ثم ينزلها إلى الحس من الرائين بقوة نفسه المؤثرة فيه، فينظر الراؤون كأنها في الخارج وليس هناك شيء من ذلك، كما يحكى عن بعضهم أنه يرى البساتين والأنهار والقصور وليس هناك شيء من ذلك»<sup>(١٢)</sup>.

ليس من حقنا إذن، أن نطعن في فكر ابن خلدون بخصوص الأسباب الخفية هذه، فلنعد لتفحص آراءه في الأسباب التي هي من «طبيعة ظاهرة» والتي يدركها العقل، أو في إمكانه ذلك. ولتساءل على الفور، ما موقف ابن خلدون من ارتباط الأسباب بالمسيبات هذا الارتباط الذي يشير إليه في أماكن كثيرة من مقدمته<sup>(١٣)</sup>؟

إن فهم موقف ابن خلدون هنا يتوقف كما قلنا سابقاً على فهم ما يعنيه بـ «طوائع العمران» من جهة وما يقصده كبار مفكرى الإسلام من الأشاعرة من عبارة «مستقر العادة»<sup>(١٤)</sup>.

لقد تصور ابن خلدون العمران البشري على غرار «طبيعات» عصره، فنظر إلى الظواهر الاجتماعية والظواهر الطبيعية نظرة واحدة. فكما أن ظواهر الطبيعة مثل كون الجسم يتحرك إلى أسفل والنار تحرق والشمس تنور... هي ظواهر تحدث بالطبع، فكذلك الظواهر الاجتماعية، من ضرورة الاجتماع إلى وجود العصبة في أهل البادية، إلى كون «الغاية التي تجري إليها العصبة هي الملك»، إلى كون هذا الأخير يستتبع، ولا بد، الأفراد بالجمد... كل هذه الظواهر تحدث في العمران «بمقتضى طبيعته»، ليس وقوعها عنه باختيار إنما هو بضرورة الوجود<sup>(١٥)</sup>.

(١١) نفس المرجع، ج ٣، ص ٩٧٦. انظر معنى الترتيب بالوضع والترتيب بالطبع في ملحق المصطلحات، مادة: ترتيب.

(١٢) نفس المرجع، ج ٣، ص ١١١٥.

(١٣) انظر: نفس المرجع، ج ١، ص ٥٠٨، ٣٥٢، ٣٥٣ و ٤١٠.

(١٤) انظر: أبو بكر محمد بن الطيب الباقلائي، كتاب التمهيد، تحقيق الأب رتشد مكارثي اليسوعي (بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٥٧)، وأبو حامد محمد بن محمد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، ط ٤ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦)، ص ٣٣٩.

(١٥) ابن خلدون، نفس المرجع، ج ٢، ص ٥٣٨. انظر معنى طوائع العمران ومستقر العادة في ملحق المصطلحات.

نحن هنا إذن أمام حتمية اجتماعية صارمة، وبعبارة أصح «حتمية عمرانية» لأن عوامل أخرى غير العوامل الاجتماعية المحض تدخل بدورها كالعوامل الجغرافية والاقتصادية والاسباب الحتمية» كما مستشرق ذلك بعد.

ولكن مهلاً بنا فإن ابن خلدون عندما قال في العبارة التي انطلقنا منها في هذه الفقرة: «إن الحوادث في عالم الكائنات سواء كانت من الذوات أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية فلا بد لها من أسباب متقدمة عليها»، لم يقل، بها تقع ضرورة وعنها يحدث وجودها، بل قال، «بها تقع في مستقر العادة وعنها يتم كونها». وهذا هو الشق الثاني من فكرة ابن خلدون، فلا بد من مراعاته وإدخاله في الحساب.

إن عبارة «مستقر العادة» التي تم بها ابن خلدون فكرته، والتي يكسرها مراراً، لها دلالتها العميقة، لأنها تكشف عن الاتجاه الحقيقي الذي يتبع إليه صاحب المقدمة. وليس هذا الاتجاه إلا الاتجاه الأشعري الذي يرفض فكرة السببية كما طرحها الفلاسفة. ويتلخص رأي الأشاعرة في هذه المسألة، في أن الاقتران والارتباط بين الأسباب والسميات ليس ضرورياً، وكل ما هناك هو أن الله أجرى العادة على أن تحدث حوادث معينة عند اقترانها بحوادث أخرى. فالسببية عندهم وعند ابن خلدون كذلك ليست مبدأ عقلياً ضرورياً وقبلياً كما يرى الفلاسفة، بل هي مجرد عادة، والعادة هي «عبارة عما يستقر في النفوس من الأمور المتكررة المعقولة عند الطباع السليمة»<sup>(٦٦)</sup>، وهكذا ففكرة العادة عندهم مؤداها أنهم إذا شاهدوا هذه الحادثة مرة أخرى، فإن الحادثة الثانية ستعقبها أو ستقترب منها، ولكن دون تحقق علاقة ضرورية بين الاثنين، وبما هي عادة فلها تقوم على الملاحظة والتجربة<sup>(٦٧)</sup>.

هذا هو الموقف الذي يتبناه ابن خلدون في هذه المسألة، ولكن مع فارق دقيق وهو أن ابن خلدون يرى أن العادة قد استقرت «وهبت الخوارق وصار الحكم للعادة كما كان»<sup>(٦٨)</sup> في حين أن قدماء الأشاعرة إنما قالوا بـ «فكرة العادة ليتركوا الباب مفتوحاً أمام الخوارق والمعجزات.

## ٥ - تشاؤم أم واقعية، مشكلة التقدم

ومهما يكن الأمر فإن موقف ابن خلدون في هذه المسألة، مسألة طبائع العمران يدفع بالباحث إلى التساؤل عما إذا كان صاحب المقدمة ذا نزعة تشاؤمية؟ وفعلًا فإن كثيراً من الباحثين وعلى رأسهم غاسطون بوتيول قد أكدوا هذه النزعة بقوة<sup>(٦٩)</sup>. والحق أنه بالرغم من

(٦٦) ذكره النشار في: على سامي النشار، منابع البحث عند مفكري الإسلام وتقدم السليدين للمنطق الارسطاطاليسي، ط ٣ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٧)، نقلاً عن التهانوي، ص ٣٦٤.

(٦٧) نفس المرجع.

(٦٨) ابن خلدون، نفس المرجع، ج ٢، ص ٥٥٦.

(٦٩) يرى بوتيول أن «النزعة الجبرية Fatalisme تبدو واضحة في كل صفحة من صفحات المقدمة».

انظر: Gaston Bouthoul, *Ibn-Khaldoun, sa philosophie sociale* (Paris: Librairie orientale P. Geuthner, 1930).

تشديد ابن خلدون على طبايع العمران فإن ما يعزى إليه من القبول بالجبرية ينطوي عليه بعض المبالغة وسوء الفهم. فابن خلدون لم يكن جبرياً يرجع الحوادث كلها إلى القضاء والقدر، وإنما كان يرى أن الأمور تحدث وفق مستقر العادة بالشكل الذي شرعناه آنفاً والذي يعبر عن حقيقة الروح الإسلامية إزاله هذا الشكل.

وفي الحقيقة، فإن ما يسمى بـ «الجبرية في الإسلام» ليس نزعة تشاؤمية، بل هي نزعة «جبرية» فيما يخص الماضي وحده، الماضي الذي يرى فيه المسلم قدراً مقدراً لم يتعد من الممكن تغييره لأن الأمور التي حدثت فيه ما كان يمكن لها أن تحدث بغير الشكل الذي حدثت به. أما بالنسبة إلى المستقبل فالفكر والأنظار معلقة لا بالقضاء والقدر - باعتبارهما جبرية عمياء - بل بإرادة الله وتوقيفه، وبوعده للمؤمن العامل، بالنجاح في الحياة. ومن ثمّة يقرن العمل من أجل المستقبل، بالعمل على إرضاء الله وطلب عونه وتوقيفه. يقول الأستاذ محمد أسد «... هذا الإذعان في الروح الإسلامية لثبات الماضي وعدم إمكان تبدّله - التسليم بأن كل ما حدث كان لا بد أن يحدث بهذه الطريقة عينها، وأنه لم يكن ممكناً أن يحدث بأيّة طريقة أخرى - كثيراً ما يحسب الغربيون خطأ «قدريّة»<sup>(٧٠)</sup> (فطرية) في الاستشراف الإسلامي. ولكن إذعان المسلم للقدر يتعلق بالماضي وليس بالمستقبل، وإنه ليس رفضاً للعمل والأمل والتحسين، بل رفض لاعتبار الواقع الماضي «أي شيء سوى شيء من صنع الله»<sup>(٧١)</sup>.

على أنه يجب أن لا نبالغ في الفصل بين «جبرية» الماضي و«حرية» الحاضر والمستقبل في الاستشراف الإسلامي. إن القول بأن الماضي لم يكن «أي شيء سوى شيء من صنع الله»، لا يعني إلغاء دور أولئك الذين عاشوا فيه، ولا إسقاط المسؤولية عنهم، ولا لا نطبق هذا أيضاً على المستقبل باعتباره «الماضي» الذي سيكون. إن جوهر المسألة هنا هو عمل من جانب الإنسان وتوفيق من جانب الله، سواء كان الأمر يتعلق بالماضي أو الحاضر أو المستقبل. وإذا كان المسلم يسلم بأن ما حدث في الماضي كان «قدراً مقدراً»، فإن هذا لا يعني أكثر من أنه لا يمكن تغييره، إذ لا يمكن رد عجلة التاريخ إلى الوراء.

إن إيمان المسلم بتدخل المشيئة الإلهية، معناه فقط أن كل ما حدث ويحدث مرهون بتوفيق الله. وما دام الله قد ضمن توقيفه للعبد العامل الذي يعد العدة اللازمة لتحقيق ما ينوي القيام به، فإن مصير الإنسان مرهون بمدى استعداده ومشاربته على السعي والعمل، وعلى مدى معرفته بما تقتضيه طبيعة الأمور. إن الإيمان بتدخل المشيئة الإلهية بهذا الشكل لا يعني بالضرورة الإيمان بالجبرية أو السقوط في نزعة تشاؤمية، وإنما هو تدخل يؤمن به المسلم ليستمد منه العزاء في حالة الفشل، وليستمد منه أيضاً، وفي الحالة نفسها، الأمل في النجاح.

(٧٠) الأثر أن يقول جبرية.

(٧١) محمد أسد، الطريق إلى مكة، ترجمة عفيف البليكي (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٥٦)، ص ١٩٨. والجدير بالذكر أن محمد أسد هو المستشرق الألماني Leopold Weiss الذي اعتنق الإسلام بعد أن قضى سنين طويلة بين ظهراني القبائل العربية في الجزيرة العربية في العشرينيات والثلاثينيات من هذا القرن.

إذا أعاد الكرة وأتقن العمل . إنها نزعة واقعية تحمل الأمل بين طبائها، وتفاؤل واقعي يؤمن بقدرة الإنسان كما يقر بعجزه .

• • •

من هنا، وعلى ضوء هذه الملاحظات التي سجلناها أعلاه، يمكن النظر إلى حقيقة موقف ابن خلدون سواء في ما يتعلق بمشكلة «القضاء والقدر» أو بمشكلة التقدم . وهذا الموقف يمكن تلخيصه في النقاط التالية :

أ - إن حوادث التاريخ بالنسبة إلى ابن خلدون، ليست نتيجة جبرية عمياء، وإنما هي في مجملها نتيجة ما تقتضيه «طبائع العمران»، هذه الطبائع التي لا تتنافى مع حرية البشر إلا بمقدار ما يتجاهلون، ولا تتعارض مع المشيئة الإلهية لأنها هي نفسها تجسيم لهذه المشيئة .

إن مفهوم «طبائع العمران» يختلف اختلافاً أساسياً عن مفهوم «الجبرية» fatalisme أولاً، من حيث إنها لا تنفي إمكانية العلم، وثانياً من حيث إنها لا تتعارض مع فكرة «التقدم» .

إن طبائع العمران يمكن معرفتها، وهذه هي بالذات مهمة علم العمران . إنها تفسح للعقل المجال واسعاً ليفهم الماضي والحاضر ويتبين العوامل الفاعلة فيها . وهذا في نظرنا، جانب إيجابي مهم في فكر ابن خلدون - ذلك لأن «العبرة» التي نحن مطالبون باستخلاصها من الماضي، ليست عبرة سلبية (فكرة الزوال والفناء ومن ثمة الانكسار والعزوف عن الدنيا)، بل هي عبرة إيجابية، بمعنى أن فهم الماضي من خلال فهم طبائع العمران سيمكننا من العمل بصورة أحسن من أجل الحاضر والمستقبل، عملاً منظماً ينطلق من حقائق الواقع ليدخل في حسابه «الممكن والممتنع» .

ب - هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن طبائع العمران هذه، ليست طبائع جامدة نهائية، بل إنها تتحرك في مجموعها بفعل طبيعة أخرى عمرانية أيضاً، هي «تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام» . . . وذلك لأن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهajer مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة، وانتقال من حال إلى حال، وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار فكذلك يقع في الأفاق والأقطار والأزمنة والدول : سنة الله التي تدخلت في عباده (ج ١، ص ٣٣٩) .

وهذا المبدأ، مبدأ التغير، هو نفسه مبدأ التطور، وهو يعني التقدم كما يعني التراجع . وابن خلدون الذي عاش في عصر أبرز سماته الانحطاط والتقهقر «وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانتفاض فيادر بالإجابة» (ج ١، ص ٤٠٦)، لم يكن يرى في ذلك عقاباً إلهياً، ولا قدراً «مكتوباً» متسلطاً، بل إنه كان يرى فيه نتيجة تطور حتمي انتفضت طبائع العمران، وقرضه سير التاريخ . فالتطور التاريخي إذن، تطور ذاتي، لا تدخل لرغبات الناس فيه، إلا حيناً تنقلب هذه الرغبات إلى إرادات واعية تعمل على ضوء المعطيات الموضوعية القائمة .

ج - حقاً إن ابن خلدون لم يفصح بوضوح عن رأيه في الكيفية التي يجب أن تعالج فيها الأوضاع المتردية التي عرفها عصره. إنه لم يقم بأية حركة إصلاحية كذلك التي تزعمتها من قبل ومن بعد، شخصيات دينية بارزة. ومع ذلك فإن هذا في رأينا لا يعني أنه كان متشائماً بطبعه، أو أنه كان يائساً من الإصلاح.

نعم، ابن خلدون في ما يظهر - وهذا موضوع سنعود إليه في ما بعد - لم يكن يؤمن بجسدى مثل تلك الحركات، لكونها لم تكن مبنية على معرفة بالأمور الاجتماعية ولا على مراعاة لمقتضيات طبائع العمران. لقد قامت هذه الحركات، سواء في المشرق أو في المغرب وشعارها جميعاً: «لا يصلح أمر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها»، فالتلّش الأعلى والصورة النموذجية للمجتمع الذي كانت تريد بناءه، لم يكونا مستنديّن إلى تحليل لواقع العمران وإنما فقط إلى تصور مثالي للماضي، خاصة عصر الخلفاء الراشدين. هذا في حين أن صاحب المقدمة لم يكن يؤمن إطلاقاً بإمكانية تحقيق تلك الصورة في عصره. إن عهد الخلفاء الراشدين كان نتيجة ظروف خاصة اجتماعية ودينية، أما وقد زالت تلك الظروف فإنه من العبث إعادة ما كان مشيداً عليها.

لقد كان الرجل واقعياً في تفكيره وفي نظراته إلى الأمور، بل حتى في سلوكه الشخصي وطموحه السياسي. لقد رفض منصب الإمارة الذي اقترحه عليه كبراء بجاية عندما كان حاجباً لسلطانها، وفضل، بعد وفاة هذا الأخير، أن ينسحب ليترك مقاليد الأمور للملك المنتصر. لقد التزم في تفكيره وسلوكه واقعية صرفة، فلم تذهب به المطامع إلى حد التهور الذي يقطع على صاحبه خط الرجعة ولم يمنح به الخيال إلى تصور للمستحيل ممكناً. لقد كان شعاره هذه الفكرة التي تُعبّر لا عن نزعة تشاؤمية، بل عن نزعة واقعية سليمة، قال «فليرجع الإنسان إلى أصوله، وليكن مهيمناً على نفسه، ويميزاً بين طبيعة الممكن والممتنع بصريح عقله، ومستقيم نظراته. فما دخل في نطاق الإمكان قبله، وما خرج عنه رفضه، وليس مرادنا الإمكان العقلي، فإن نطاقه أوسع شيء، فلا يفرض حداً بين الواقعات، وإنما مرادنا الإمكان بحسب المادة التي للشيء»<sup>٣٧</sup>.

ليس من الإنصاف إذن، أن نقول عن ابن خلدون إنه كان ذا نزعة جبرية تشاؤمية، بل إنه كان بالعكس من ذلك، ذا نزعة واقعية خاصة، نزعة تمتاز فيها الروح الدينية الإسلامية مع الروح العقلانية. إنه في الوقت الذي يرى فيه أن السياسة التي يجب اتباعها هي السياسة الدينية النافعة «في الحياة الدّنيا وفي الآخرة وذلك لأن الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط فإنها كلها عبث وباطل... فالمقصود بهم إنما هو دينهم المفضي إلى السعادة في آخرتهم... فجاءت الشرائع بحملهم على ذلك في جميع أحوالهم من عبادة ومعاملة حتى في الملك الذي هو طبيعي للاجتماع الإنساني فأجرتهم على منهاج الدين ليكون الكل محوطاً بنظر

(٧٢) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ج ٢، ص ٥٠٦. انظر معنى العبارة الأخيرة في ملحق المصطلحات، مادة «الامكان».



الشارع» (ج ٢، ص ٥١٧)، في هذا الوقت نفسه يؤكد من جهة أخرى أن إصلاح الأوضاع لا يمكن أن يتم بمجرد الدعوة إلى مبادئ الإسلام الصحيحة، بل لا بد من عصبية قوية تقوم باستلام السلطة والعمل على تطبيق الشريعة. وهو في هذا يرى أنه ليس من الضروري، بل إنه ليس من الممكن في عهده، أن تكون العصبية المطلوبة عصبية هاشمية أو عصبية قرشية، بل إن المطلوب هو عصبية ما، بربرية أو عربية، تمتلك من القوة ما يمكنها من استيعاب الأوامر المختلفة والقيام بأمر الدين والدنيا. ولذلك نجده يعلن بصراحة أن «من حصلت له العصبية الكفيلة بالقدرة وأونسث منه خلال الخير المناسبة لتنفيذ أحكام الله في خلقه، فقد نبها للخلافة في العباد وكفالة الخلق ووجدت فيه الصلاحية لذلك...» (ج ١، ص ٤٤٥). فالسالة إذن مسألة قوة وقلادة لا مسألة نسب أو رغبة.

د- هذه النزعة الواقعية - الإصلاحية في فكر ابن خلدون تنسجم تماماً مع نزعته العقلانية الخاصة التي لا ترفض النبوة وإمكانية إدراك الغيب باعتبارها عطاء إلهياً خاصاً. العقل له مجاله، وللوحي ميدانه، وهما لا يتعارضان إلا حين يتعدى أحدهما نطاقه ويدخل في نطاق اختصاص الآخر.

إن عقلانية ابن خلدون على الرغم من إيمانه بالنبوة والوحي، ذات جوانب إيجابية هامة. لقد انتقد العقل وأعلن عن «إبطال الفلسفة وفساد متحلها»، ولكنه لم ينح منحى الغزالي الذي أقام المعرفة الصوفية مقام المعرفة العقلية، وأحل التصوف محل النظر العقلي، ولم يسلك مسلك ابن تيمية الذي هدم المنطق لحساب نزعة حسية مفرطة، ورفض التأويل العقلي لحساب تمسك بالنص شديد. كلا، ابن خلدون حينها يعلن أن البحث في ما وراء الطبيعة لا يجدي، عمل في نفس الوقت على توسيع دائرة عمل العقل في ميدان «الطبيعة» ميدان العمران الأرحب. وهكذا، فإذا كانت الفلسفة قد فشلت في مهمتها، مهمة البحث في الوجود بما هو موجود، البحث في المبادئ الأولى والغايات القصوى، فإن هذا لا يعني إخفاق العقل، واستحالة العلم، بل يعني فقط أن المهمة كانت فوق طور العقل البشري وتتعدى إمكانياته وتتجاوز حدوده. ومن ثمة فإن المهمة الحقيقية للفكر، وبالتالي للفلسفة هي البحث في ما هو موجود وقابل للملاحظة، أي في ذلك الموجود «الكلي» ظواهره وأعراضه الذاتية، وليس هذا الموجود الكلي إلا العمران البشري. وبهذا يكون ابن خلدون قد أنزل الفلسفة من سماء العقول الفلكية إلى أرض العمران، أرض الإنسان والاجتماع الإنساني.

وابن خلدون حينها فعل هذا، حينها حوّل البحث من ما وراء الطبيعة إلى طبيعة العمران، متجاوزاً في نفس الوقت الخلافات الدينية القديمة حول الخلافة وتوابعها لينظر إلى شؤون الحكم والاجتماع نظرة علمية، إنما كان يستجيب لواقعية تفكيره الذي جعله يدرك أن المشكلة الموضوعية فعلاً هي مشكلة الحكم، وأن المعطيات التي يجب أن تعالج على أساسها هذه المشكلة هي المعطيات الواقعية الملموسة. لقد انتهى الخلاف حول الخلافة لأن دواعيه قد زالت بزوال الخلافة نفسها، وانتهى الجدل في أمور العقيدة (ذات الله وصفاته) لأن علم الكلام قد انتهت مهمته «إذ الملحة والبتدعة قد انقرضوا...»، كما توقفت الخلافات

والمناظرات الفقهية، لأن المذاهب قد اكتملت واستقرت، أما الشيء الذي لم يستقر فهو الحكم. ولذلك أصبح من الضروري استتطاق الماضي والحاضر معاً، بغية التعرف على العوامل التي تقف من وراء قيام الدول وسقوطها. وهذا هو بالضبط موضوع العلم الجديد علم العمران. وذلك أيضاً ما يشكل المهمة الأساسية للمؤرخ.

## الفصل الخامس

# مِنَ التَّارِيخِ إِلَى «عِلْمِ الْعُمَرَانِ»

### ١ - حضارة «تاريخ»

بمحاوِ هذا الفصل الإجابة عن سؤالين هامين يتوقف عليهما - في نظرنا - تحديد الإطار الذي تصور فيه ابن خلدون علمه الجديد، علم العمران، وبالتالي بيان حقيقة هذا العلم وتحديد وضعيته بالنسبة إلى الدراسات الاجتماعية القديمة والحديثة. هذان السؤالان هما: لماذا اتجه ابن خلدون في لحظة من اللحظات إلى التاريخ؟ ثم كيف اهتدى من خلال اشتغاله بالتاريخ إلى علم العمران؟

بالنسبة إلى السؤال الأول، نبادر إلى القول، بأن الاهتمام بالتاريخ سواء في عصر ابن خلدون أو العصور التي سبقتة، لم يكن، في المجتمع الإسلامي، خاصاً بفئة من الفئات الاجتماعية، ولا بجماعة معينة من العلماء، فلقد رافق نشوء ونمو الحضارة العربية الإسلامية في مختلف عصورها. بل يمكن القول بصفة عامة إن الحضارة الإسلامية هي، بمعنى ما من الماني «حضارة تاريخ». ذلك لأن مختلف الفنون والعلوم التي عرفت هذه الحضارة، قد نشأت وتطورت من خلال الاهتمام بالماضي بشكل من الأشكال. نعم لقد كان الحاضر ومشاكله، هو دوماً، الباعث على التساؤل والبحث، ولكن الجواب كان يبحث عنه، وباستمرار، في وقائع الماضي. وهذا راجع إلى طبيعة الإسلام نفسه. فالإسلام عقيدة وشريعة، فهو لا يدعو إلى الإيمان فقط، بل أيضاً إلى تنظيم معين للشؤون الاجتماعية، وإلى حد ما للشؤون الاقتصادية والسياسية. وإذا كان القرآن لا يتضمن برنامجاً مفصلاً لهذا التنظيم وإنما يقرر في الغالب المبادئ العامة، فإن سيرة الرسول وسيرة الصحابة والخلفاء الراشدين من بعده، قد اتخذت مرجعاً أساسياً لمعرفة تفصيل ما أوجزه الوحي، والاطلاع على طريقة معالجتهم للمشاكل الجديدة التي كانت تواجههم والتي لم يعالجها القرآن أو السنة بشكل واضح محدد. ومن ثمة فإن الصورة النموذجية للمجتمع الأفضل في الإسلام كان يبحث عنها، لا في المدن الفاضلة التي يرسمها الفكر والخيال، بل في الماضي، أي في صدر الإسلام: عصر النبي

وعصر الخلفاء الأربعة. إن المثل الأعلى في الحياة يختلف مناحيها الدينية والاجتماعية والسياسية، قد تحقق فعلاً، في نظر المسلمين. فالحقيقة «الدُّنْيَوِيَّة» ليست شيئاً يجري الناس وراءها، بل هي واقع تحقق وتَشَخَّص وراءهم. ومن هنا كان ذلك الشعار الذي رفعه جميع المصلحين في الإسلام، منذ أن أحسوا بالحاجة إلى إصلاح، هذا الشعار هو: «لا يصلح أمر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها»<sup>(١)</sup>.

إن الماضي، إذن - والمقصود به هنا صدر الإسلام بالخصوص - هو أئمن ما يمتلكه المسلمون، فعل هديه ينبغي أن يسبروا، وعلى منوال ما تم فيه يجب أن ينسجوا. هو بالنسبة إلى المسلمين جميعاً «خزن» الحلول، فهو مصدر التشريع، هو المرجع وهو الحكم. وهكذا فعندما وضعت المشكلة السياسية - مشكلة الخلافة - على الصعيد النظري، كانت الحلول يبحث عنها دوماً في سيرة الصحابة والخلفاء الراشدين وفي الأحداث التي وقعت في عهدهم، كما كانت هذه السيرة والأحداث نفسها من بين المراجع الأساسية في ميدان الفقه والتشريع. وعندما كثر اللحن بدخول جماهير الروم والفرس في الإسلام، وظهرت الحاجة إلى تقنين اللغة، كان المرجع المعتمد هو كلام العرب، لغة السلف. وكذلك الشأن أيضاً فيما يتعلق بالشعر، فقد حصرت أوزانه وقوالبه بناءً على ما كان متداولاً عند عرب الجزيرة قبل الإسلام. وإذا كانت العلوم العقلية، علوماً ودخيلةً حقاً، فإن الدافع إليها كان الدافع عن عقائد السلف بنفس سلاح الخصم. وعندما تغلغل هذا السلاح، وأصبح يفرض نفسه كغاية، لا كوسيلة فقط، أصبح طرفاً في النزاع، وكان الطرف الآخر هو «المتفول» عن السلف. وفي كل الأحوال، كان التاريخ خير معين وخير مرشد. لقد كان من الطبيعي إذن أن يسود الاهتمام بالماضي وتسجيل وقائعه، ليس فقط، لأن النفع في الدين يتطلب الرجوع إلى الماضي، بل أيضاً لأن مشاكل الحاضر سواء منها السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية أو التشريعية أو الفكرية واللغوية، كانت كلها تدفع المهتم بها إلى استفتاء الماضي والاسترشاد بالحلول التي أعتدى إليها السلف في المسائل الماثلة.

على أن القرآن نفسه، هو بمعنى ما من المعاني، كتاب «تاريخ». فعلاوة على أنه حفظ للمسلمين كثيراً من تفاصيل الوقائع التي شهدتها عصر النبي، فهو يتضمن كثيراً من أخبار الأمم الماضية منذ الخليقة إلى بعثة الرسول، وذلك إما على شكل إشارات مقتضبة أو على شكل قصص تاريخي مفصل، الشيء الذي حمل المفسرين على الاجتهاد في تفصيل وشرح ما أوجزه. ومن هنا دخلت «الأسرائيليات» كتب التفسير ثم كتب التاريخ، لتشكل، هكذا جزءاً مهماً من الثقافة «الإسلامية» وعنصراً مهماً وخطيراً في التفكير الشعبي. ومن هنا أيضاً ارتبط التاريخ بالعلوم الدينية، خاصة منها، التفسير، ارتباطاً لا انفصام له. أضف إلى ذلك أن النزاعات القبلية التي ظهرت بعد مقتل الخليفة عثمان، وخلال الحكم الأموي، قد دفعت القبائل إلى التضاهر والإشادة بماضيها «الجاهلي» فانتشر بهذا، ذلك النوع من «التاريخ»

(١) لعل أول من أطلق هذا الشعار، في ما نعلم هو الامام مالك بن أنس أحد الأئمة الأربعة المشهورين

(٩٣ - ١٧٩ هـ).

المعروف بـ «أيام العرب»<sup>(١)</sup> انتشاراً واسعاً، في كتب الأدب خاصة... كل هذه العوامل جعلت حركة التاريخ في الإسلام تبدأ مبكرة، وجعلت الاهتمام بأخبار الماضي، القريب منه والبعيد، ظاهرة يشترك فيها جميع الناس، خاصتهم وعامتهم.

وإذن فإن الاهتمام بالتاريخ ليس بدءاً في الإسلام، فما من مسلم إلا وكانت له «ثقافة تاريخية» معها. كان مستواه الفكري والعلمي. فهو إذا لم يكتسب هذه الثقافة من مظاهرها المباشرة كالكتب والسجلات، فهو يكتسبها بالسماع في المجالس العلمية، أو في السموات، أو في الحلقات التي تعقد في الشوارع والساحات، أو في المسجد حيث تلقى الدروس الدينية - التاريخية باستمرار، وحيث يسمع المسلمون كل أسبوع خطبة الجمعة التي كانت وما تزال تذكر المسلمين بماضيهم، بسيرة سلفهم، بمقدار ما تذكرهم باليوم الآخر، يوم الحساب.

هذا الاهتمام بالتاريخ، على نطاق واسع عام، هو ما يشير إليه ابن خلدون في خطبة كتابه «العبر»، حيث يقول: «وأما بعد، فإن فن التاريخ من الفنون التي تتداولها الأمم والأجيال، وتشد إليه الركائب والرحال، وتسمو إلى معرفته السوق والغفال، وتتانسف فيه الملوك والأقوال، ويتساوى في فهمه العلماء والجهال، إذ هو في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول، والسوابق من القرون الأول تنمو فيها الأقوال، وتضرب فيها الأمثال، وتطرف بها الأندية إذا غصها الاحتفال، وتزدي إلينا شأن الخليفة كيف تقلبت بها الأحوال واتسع للدول فيها النطاق والمجال، وعمسروا الأرض حتى نادى بهم الارتحال وحن منهم الزوال». (ج ١، ص ٣٥٠ - ٣٥١). ولذلك كان التاريخ «جم الفوائد، شريف الغاية، إذ هو يوقننا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم، والأنبياء في سيرهم، والملوك في دولهم وسياساتهم، حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا». (ج ١، ص ٣٦٢).

## ٢ - مفهوم جديد للتاريخ

إن الاهتمام بالتاريخ، بهذا المعنى، ومن أجل هذه الغايات، ليس جديداً في المجتمع الإسلامي، ومن ثمة فسيكون من العبث، لو اقتصر ابن خلدون في تصوره للتاريخ على هذا الشكل، أن يطرح السؤال السالف الذكر. ولكن الجديد حقاً، الذي يتطلب عناية خاصة، هو تصور ابن خلدون لما عرّفه بـ «باطن» التاريخ، ويقول عنه إنه: «نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يعد في علومها وخلقها»<sup>(٢)</sup>. (ج ١، ص ٣٥١).

فما هي، إذن، العوامل التي جعلت ابن خلدون يرى في «التاريخ» هذا الرأي: يراه

(٢) انظر تفصيل ذلك في: عبد العزيز الدوري، بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، سلسلة نصوص ودروس؛ رقم ١٠ (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٠).  
(٣) انظر في الملحق الخاص بالمصطلحات معنى كلمات: تعليل - وتلخيص - والحكمة...

نظراً وتحقيقاً... وتعليلاً... وعلمياً بالكيفيات والأسباب... لا مجرد رواية للأخبار، قصد التسلية أو الاعتبار؟

لست هنا بحاجة إلى أن نذهب بعيداً في التحليل قصد الإجابة عن هذا السؤال. فلقد سبق أن شرحنا في فصل سابق<sup>(٤)</sup>، أهم العوامل التي شكلت فكر ابن خلدون، وجعلته يتردد إلى ذاته أولاً، وإلى التاريخ ثانياً: لقد استيقظ لدى ابن خلدون، عقب نكبة صديقه أمير بجاية، وعي تاريخي ملك عليه نفسه، فأصبح لا يرى في الأحداث، صغيرة كانت أو كبيرة، سوى صفحة من صفحات كتاب التاريخ، تتوالى وتتابع وفق نغيات أو «طبائع» معينة.

لقد بدا لديه هذا الوعي، في ما نعتقد، عقب النكبة مباشرة. ذلك لأن القرار الحاسم الذي اتخذته ابن خلدون، والذي ألزم نفسه بمقتضاه الاعتماد عن السياسة، والعزوف عن «غواية الرتب»، والإعراض عن «الخوض في أحوال الملوك» من جهة، والانقطاع للمطالعة والعلم من جهة ثانية، إن هذا القرار الخطير الصادر عن رجل كان أبرز مظاهر سلوكه، الطموح والاحتراف السياسي، لا يمكن أن يكون مجرد صدفة، أو نتيجة رد فعل انفعالي مؤقت. بل لقد كان في الحقيقة، اقتناعاً منه بأن الأمور لا تسير، «كما ينبغي»، وأن الحادث الذي تعرض له لا يخصه وحده، بل يخص العصر كله. فالمشكلة بالنسبة إلى وعي ابن خلدون، ليست مسألة تشرده أو مقتل صديقه، بل هي مشكلة هذا الصراع المرير من أجل الحكم، هذه الإمارات والممالك التي لا تقوم إلا لتسقط أو تنهار. وعندما تتعدى المشكلة نطاق الفرد، وتتجاوز حدود تجربته الشخصية، أي عندما يطرح الحاضر نفسه كمشكلة، تأخذ بصحاح وعي الإنسان، وتستفز تفكيره، يكون الاتجاه إلى الماضي، واللجوء إلى التاريخ، شيئاً طبيعياً.

من هنا بدأ اهتمام ابن خلدون بالتاريخ. واهتمه هذه المرة بأحداث الماضي، ليس من أجل التسلية، أو مجرد العلم بها ويتفصيلها، بل من أجل استنطاقها، واستفتاء مجرياتها، والاستعانة بذلك على فهم الحاضر. إن التاريخ حقاً، هو «غبر التجارب» الإنسانية. والاهتمام بالماضي - كما يقول ريمون أرون - ليس هدفاً في ذاته: «فكنا أن هذا الاهتمام يُستوحى من الماضي، فهو يهدف إلى غاية ترتبط بالحاضر كذلك، والأحياء من الناس عندما يبحثون عن المعرفة بوقائع الحياة الماضية، لا يفعلون ذلك من أجل مجرد إرضاء رغبتهم في المعرفة، بل من أجل إغناء الفكر، واستخلاص العبرة»<sup>(٥)</sup>.

لقد اتجه ابن خلدون إلى التاريخ يستغني، يطلب منه الدروس والعبر<sup>(٦)</sup> التي من شأنها أن تساعد على فهم الحاضر ومشاكله التي تشعب وعيه بمعطياتها دون أن تتبلور في ذهنه عناصر التفسير واضحة كاملة. ولكن ابن خلدون، وهو المزود بفكر انتقادي، وتجربة

(٤) انظر بالخصوص الفصل الثالث.

(٥) Raymond Aron, *Dimensions de la conscience historique*, Le Monde en 10/18; 279-280 (٥) (Paris: Union générale d'éditions, 1965), p. 15.

(٦) انظر تعليقاً حول كلمة «عبر» التي استعملها ابن خلدون في عنوان كتابه: كتاب العبر في الملحق الخاص بالمصطلحات.

سياسية واجتماعية غنية خصبة فرضت عليه واقعية في التفكير والنظر إلى الأمور، سرعان ما اكتشف أن كتب المؤرخين لا يمكن أن تقبل شهادتها على علاقتها: فعلاوة على ما تضمنته من أخبار وحكايات لا يقبلها العقل السليم، إما لاستحالة تحقق مضمونها واقياً، أو لكون الظروف الزمانية والمكانية لا تسمح بتحقيقه، علاوة على هذه «الأوهام والمغالطة» هناك عنصر آخر يطعن في هذه الكتب. ذلك أن المؤرخين القدامى قد كتبوا ما كتبوه تحت ضغط الظروف التي عاشوا في كنفها. وسواء شعروا بذلك أم لم يشعروا، فلإنهم كانوا متأثرين بما يجري حولهم، مرتبطين في فهمهم للأحداث باهتمامات معاصريهم، وهي في الغالب، اهتمامات الملوك والحكام الذين دفعوهم إلى التاريخ قصد إبراز مآثرهم وعحسن حكمهم. ومثل هذه الاهتمامات تمنع صاحبها من تجاوز محيطها الضيق إلى المحيط الأوسع، يحيط بالصيرورة التاريخية الذي هو وحده الكفيل بفهم الأحداث فيها أعمق، في إطار ترابطها وتكاملها. وبعبارة أخرى إن هؤلاء المؤرخين كانوا هم جزءاً من التجربة، ولذلك تسلسل عليهم تجاوز نطاقها والنظر إليها ككل. أما الآن، وقد انتهت التجربة، تجربة الحضارة الإسلامية التي أخذت شمسها في الغيب، فقد أصبح من الممكن النظر إلى التاريخ الإسلامي ككل، وبالتالي محاولة فهمه فهماً أفضل وأحسن.

وهكذا فإن إعادة كتابة التاريخ، أصبحت ضرورة تقرض نفسها في عصر ابن خلدون. ولكن ليس بإمكان كل الناس إدراك هذه الضرورة، والشعور بثقلها، بل لا بد من تجربة واسعة خصبة تمكن صاحبها من «سَرْغُورِ الأُمس واليُوم»<sup>(١)</sup>، ولا بد من هزة نفسية تدفع المتعرض لها لأن يرى ما لا يراه الناس، ويدرك من خلال الأحداث، معنى، بل معاني لا يسطن إليها كل الناس. وقد قدر لابن خلدون أن يخوض بعمق مثل هذه التجربة، ويتعرض بعنف لتلك الهزة، كما شرحنا ذلك من قبل.

لقد كان ابن خلدون واعياً أعمق الوعي لذلك المنعطف التاريخي الذي شهده عصره، والذي يتمثل خاصة في تراجع الحضارة الإسلامية تراجعاً خطيراً، لقد شعر ابن خلدون بحقيقة هذا التراجع، ورأى فيه، ليس فقط حادثاً عابراً، أو ظاهرة مؤقتة، بل إيذاناً بتحول جذري، ستكون نتيجته: «خلق جديد، ونشأة مستأنفة، وعالم محدث» (ج ١، ص ٤٠٦)، وكأنني به قد خشي أن ينشئ الناس الذين سيشهدون هذا «الخلق الجديد والعالم المحدث»، ما جرى في الماضي والعوامل التي أدت إلى نهاية ما مضى ككل، وبداية «النشأة المستأنفة»، فأراد أن يسجل لهم تفاصيل الحقبة المنتهية من التاريخ الإسلامي باعتبارها كلاً واحداً تكاملت حلقاته، وتلاحمت أجزاءه. فكما أن المسمودي الذي قدر له أن يعيش في عصر بلغ فيه الإسلام قمة مجده، قد أَرخ لفترة نشوء الإسلام ونمو حضارته، باعتبارها كلاً واحداً، أو

(٧) عبارة ابن خلدون كاملة هي كما يلي: «ولا طالمت كتب القوم، وسبرت غور الأُمس واليُوم، نهبت عن القرحة من سة الغفلة والنوم، وسمت التصنيف من نفسي... فأنشأت في التاريخ كتاباً...» انظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المعبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ج ٤، ط ٢ (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٦٥)، ج ١، ص ٣٥٥.

تجربة كاملة، فكذلك «يحتاج هذا العصر - عصر ابن خلدون - إلى من يدون أحوال الخليفة والأفئدة وأجيالها، والعوائد والنحل التي تبدلت لأهلها، ويقضو مسلك المسعودي لعصره، ليكون أصلاً يقتدي به من يأتي من المؤرخين بعده». (ج ١، ص ٤١٦).

\*\*\*

وهكذا، فالتاريخ<sup>(٨)</sup> الذي أريد منه أن يكون شاهداً، أصبح متهاً، وأحداث الماضي التي أريد منها أن تكون معينة على فهم الحاضر ومشاكله أصبحت هي نفسها تطرح مشاكل يجب أن يبحث لها عن حل. لقد اكتشف ابن خلدون ذلك الحوار الجدلي القائم أبداً بين الماضي والحاضر: إن مشاكل الحاضر تدفعنا إلى الرجوع إلى الماضي، إلى التاريخ، ولكن هذا الأخير يردنا بدوره إلى الحاضر، فالماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء (ج ١، ص ٣٦٤) فكما يتوقف فهم الحاضر على الرجوع إلى الماضي، يتوقف فهم الماضي على فهم الحاضر.

ومن خلال هذه العملية الديالكتيكية التي تذبذب أثناءها فكر ابن خلدون بين أحداث الحاضر ووقائع الماضي، قفزت إلى وعيه تلك الملاحظات التي كانت تختزن في ذهنه أثناء تجربته السياسية والاجتماعية، وهي الملاحظات التي ستبلور لتصبح نظريات اجتماعية وسياسية عظيمة. لقد كانت هذه النظريات في الأصل براعم مغلقة، زرعت بذورها ملاحظات لا واعية لما يجري في الحاضر، وقد كان يمكن لها أن تبقى كذلك إلى أن تلاشي وقوت، ولكن النظر في التاريخ، وبالضبط أخطاء المؤرخين، قد فتحها، فأصبحت أفكاراً واعية تتغلخ من جديد من استقراء حوادث الحاضر والماضي معاً.

وحيث قد قطع، أي حين تمكن ابن خلدون من اكتشاف الخط الذي يربط الماضي بالحاضر، وبالتالي عندما أصبح في مستطاعه التعالي عليها معاً لينظر من فوق إلى العوامل الفاعلة فيها، عندئذ أصبح في إمكانه أن يتبين المراحل التي مر بها التأليف التاريخي في الإسلام باعتباره انعكاساً لمسيرة تطور الحضارة الإسلامية، وأصبح في إمكانه كذلك أن يكشف عن ضوء ذلك، الأسباب والعوامل التي أدت بالمؤرخين قبله إلى الوقوع في الخطأ مما سيدفع به إلى التفكير في وضع قانون لتمييز الصدق من الكذب في الأخبار، قانون يكون «معياراً صحيحاً يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه». (ج ١، ص ٤١٣) فما هو هذا المعيار بالضبط؟

قبل الإجابة عن هذا السؤال لا بد أن نتعرف أولاً على مراحل التأليف التاريخي في الإسلام، والعوامل التي أدت بالمؤرخين إلى الوقوع في الخطأ.

### أ - انحطاط التأليف التاريخي في الإسلام

يرى ابن خلدون أن التأليف التاريخي في عصره، قد أصابته عدوى الهرم، هذا الداء العضال الذي تعدى مفعوله ميدان الحياة الاجتماعية والسياسية، وامتد إلى الحياة الفكرية

---

(٨) قصد به «التاريخ» هنا، المعرفة بالماضي لا الماضي نفسه كأحداث.



والعقلية وما يتبعها من علوم وفنون. فمنذ أن بلغ التاريخ كفنً، قمة مجده على عهد الطبري والمسمودي (القرن الرابع الهجري)، وهو يتقهقر شيئاً فشيئاً، إلى أن أصبح في القرن الثامن (عصر ابن خلدون)، عقيماً خالياً من كل فائدة.

ذلك أن التأليف التاريخي في الإسلام، قد مرَّ بمراحل أربع خلال تدرجه نحو الانحطاط التام، وهذه المراحل هي التالية<sup>(٩)</sup>:

المرحلة الأولى، وهي المرحلة التي بلغ فيها التأليف التاريخي في الإسلام أوجه على يد كبار المؤرخين أمثال الطبري والمسمودي، وهي مرحلة تمتاز بثلاث خصائص أساسية، أولاهـا: الاجتهاد في جمع الأخبار واستقصائها من مصادرها المختلفة كالروايات الشفوية والصحائف المكتوبة، وتحمل مشاق السفر للوقوف في عين المكان على أخبار الأمم وأحوالها. ثانيتهما: حرص المؤرخين على التزام الأمانة والصدق فيما يكتبون، مما جعل مؤلفاتهم تحظى بثقة الجميع، وتصبح مصدراً للأخبار يوثق به، وطريقة في التأليف يقتدى بها. ولكن هذا لا يعني التسليم بشكل مطلق بما قاله هؤلاء، فليست مؤلفاتهم بمنأى عن النقد، وليس من الضروري قبول أخبارهم كما هي، بل لا بد من نقدها والتأكد من صحتها: «والناقد البصير قسطاس نفسه في تزييفهم فيما يتقلون، أو اعتبارهم». (ج ١، ص ٣٥٢). وأما الخاصية الثالثة: التي تمتاز بها هذه المرحلة، فهي العمومية. فلقد كانت التواريخ في هذا العصر، عصر الطبري والمسمودي «عامة المناهج والمسالكة» (ج ١، ص ٣٥٢). لقد كانت تواريخ «عالية» لا تنقيد بعصر أو جيل أو إقليم، بل تؤرخ للإسلام ومختلف البقاع التي استقر فيها، كما تؤرخ للأمم والأجيال المعروفة قبله. والسبب في ذلك هو أن الدولة الإسلامية، في عهد الأمويين والعباسيين كانت واحدة عامة، تضم معظم البلدان التي يدين أهلها بالإسلام، مما دفع المؤرخين إلى تتبع أخبارها جملة وتفصيلاً.

وأما المرحلة الثانية، فهي مرحلة التواريخ الخاصة، عدل المؤرخ خلالها، وعن الإطلاق إلى التنقيد، ووقف في العموم والإحاطة عن الشأو البعيد، فقيد شوارد عصره، واستوعب أخبار أفقه وقطره، واقتصر على أحداث دولته ومصره (ج ١، ص ٣٥٣). والسبب في ظهور هذه التواريخ الإقليمية هو انقسام الدولة الإسلامية إلى إمارات وممالك مستقلة، فنشأت من ذلك الحاجة إلى التأريخ لها وحدها، للتمكن من الإحاطة بأخبارها، والوقوف على تفاصيل أحوالها.

---

(٩) من الجدير بالإشارة هنا، أن تقسيم ابن خلدون لمراحل تطور التأليف التاريخي في الإسلام يتفق إلى حد كبير مع تقسيم هاملتون جب المستشرق المعروف. انظر مقالاته وأبحاثه المجموعة في: هاملتون جب، دراسات في حضارة الإسلام، تحرير ستانفورد شو ووليم بولك؛ ترجمة إحسان عباس [وأخرون] (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٤)، ص ١٤٣ - ١٧٧. ومع ذلك فإننا نلاحظ أن حديث ابن خلدون هنا تنقصه الدقة حيث يتجاهل مؤلفات تاريخية مهمة ظهرت في المرحلة الثالثة والمرحلة الرابعة اللتين يصفهما بطغيان التقليد والاختصار عليهما. من ذلك مثلاً مؤلفات ابن الأثير وابن بطيحا وابن عذاري وغيرهم. (قارن ما يأتي بعد).

والمرحلة الثالثة هي مرحلة التقليد: فإذا كانت المرحلتان الأولى والثانية، تسبان بالتجديد، وتسايران حاجة العصر، فإن المؤرخين في المرحلة الثالثة هذه، مقلدون في الغالب: «ثم لم يأت من بعد هؤلاء إلا مُقلد ويليد الطبع والعقل أو متبلد، ينسج على ذلك المنوال، ويحتذي منه بالثال، ويذهل عما أحالته الأيام من الأحوال، واستبدلت به من عوائد الأمم والأجيال. فيجلبون الأخبار عن الدول، وحكايات الوقائع في العصور الأول، صوراً قد تجردت من موادها»<sup>(١٠٠)</sup> ( . . . ) يكررون في موضوعاتها الأخبار المتداولة بأعيانها، اتباعاً لمن عني من المتقدمين بشأنها، ويغفلون أمر الناشئة في ديوانها ( . . . ) ثم إذا تعرضوا لذكر الدولة نسقوا أخبارها نسقاً، محافظين على نقلها ونحماً أو صدقاً، لا يتعرضون لبدائيتها، ولا يذكرون السبب الذي رفع من رايها، وأظهر من آيها، ولا علة الوقوف عند غايتها، فيبقى الناظر متطلعاً إلى افتقاد أحوال مبادئ الدول ومراتبها، مفتشاً عن أسباب تزاحها أو تعاقبها، باحثاً عن الحق في تبليتها أو تناسبها. (ج ١، ص ٣٥٣ - ٣٥٤).

وأما المرحلة الرابعة والأخيرة، وهي التي عرفها عصر ابن خلدون، فقد أصيب فيها التأليف التاريخي بداء الاختصار، شأنه في ذلك شأن مختلف العلوم والفنون، حيث يعمد المؤلفون إلى تلخيص كتب المتقدمين في منظومات وأراجيز ومختصرات لا فائدة فيها. وهكذا أضرط مؤرخو هذا العصر، في الاختصار، وذهبوا إلى الاكتفاء بأسماء الملوك والانتصار، مقطوعة عن الأنساب والأخبار، موضوعة عليها أعداد أيامهم بحروف الغبار. . .<sup>(١٠١)</sup> وهؤلاء وليس يعتبر لهم مقال، ولا يعد لهم ثبوت ولا انتقال، لما أذهبوا من القوائد، وأخلوا بالمذاهب المعروفة للمؤرخين والموائد. (ج ١، ص ٣٥٤).

\*\*\*

لقد بلغت الكتابة التاريخية، إذن، في عصر ابن خلدون درجة من الانحطاط لا مزيد عليها. فلم يعد التاريخ يلبي حاجة العصر، ولا يفي بالغاية التي يتوخاها الناس منه. وإذا كان المؤرخون في المرحلتين الأولى والثانية قد صدروا في كتابة تواريخهم، وإلى حد ما، عن حاجات عصورهم، وعملوا هكذا على إرضاء قرائهم، إذ كانوا يضعون تواريخهم لأهل الدولة، وأبنائها مشوقون إلى سير أسلافهم ومعرفة أحوالهم ليقتفوا آثارهم وينسجوا على منوالهم حتى في اصطلاح الرجال من خلف دولتهم وتقليد الخطط والراتب صنائعهم وذويعهم فإن مؤرخي المرحلتين الثالثة والرابعة قد اقتصروا على تقليد المتقدمين «من غير تقطن لمقاصدهم» ولا معرفة بالأسباب التي حملتهم على سلوك النهج الذي ساروا عليه «عند ذكر الدول ونسق ملوكها، فيذكرون إسمه وأباه وأمه ونسائه، ولقبه وخاتمه وقاضيه وحاجبه ووزيره. . .»<sup>(١٠٢)</sup>

إن هذا المنهج الذي سلكه المؤرخون القدامى كان يفرضه الغرض الذي كان الناس

(١٠٠) انظر معنى العبارة في الملحق الخاص بالمصطلحات: صورة ومادة.

(١٠١) قلم الغبار من الأقلام المعروفة في تاريخ الخط العربي وهو أدنى الأقلام وسعي بذلك لأن الحروف التي تكتب به دقيقة كجبات الغبار.

يَتَوَسَّطُهُ مِنَ التَّارِيخِ آنَ ذَاكَ. «وَأَمَّا حِينَ تَبَايَنَتِ الدُّوَلُ، وَتَبَاعَدَ مَا بَيْنَ الْعَصُورِ، وَوَقَفَ الْفَرَضُ عَلَى مَعْرِفَةِ الْمُلُوكِ بِأَنْفُسِهِمْ خَاصَّةً، وَنَسَبَ بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ فِي قُوَّتِهَا وَغَلَبَتِهَا، وَمَنْ كَانَ يَنَاضِيهَا مِنَ الْأُمَمِ أَوْ يَقْصُرُ عَنْهَا، فَمَا الْفَائِدَةُ لِلْمُصَنِّفِ لِهَذَا الْعَهْدِ فِي ذِكْرِ الْأَبْنَاءِ وَالنِّسَاءِ وَنَقْشِ الْخَاتَمِ وَالْقَبْرِ وَالْقَاضِي وَالْوَزِيرِ وَالْحَاجِبِ، مِنْ دَوْلَةٍ قَدِيمَةٍ لَا يَعْرِفُ فِيهَا أَصُورَهُمْ وَلَا أَنْسَابَهُمْ وَلَا مَقَامَاتِهِمْ؟ إِنَّمَا حِلْمُهُمْ عَلَى ذَلِكَ التَّقْلِيدِ وَالْغَفْلَةِ عَنْ مَقَاصِدِ الْمُؤَلِّفِينَ الْأَقْدَمِينَ وَالذُّهُولِ عَنْ تَحْرِي الْأَغْرَاضِ مِنَ التَّارِيخِ». (ج ١، ص ٤٠٤).

عَلَى أَنَّ الْأَمْرَ هُنَا لَا يَقْتَصِرُ عَلَى مَجْرَدِ تَقْلِيدِ هَؤُلَاءِ لِأُولَئِكَ مِنْ حَيْثُ الشَّكْلُ وَالطَّرِيقَةُ، بَلْ لَقَدْ نَقَلُوا عَنْهُمْ أَخْطَاءَهُمْ مِنْ غَيْرِ تَحْجِيزٍ وَلَا نَقْدٍ كَمَا وَقَعُوا أَنْفُسَهُمْ فِي أَخْطَاءٍ جَدِيدَةٍ. «فَالْتَحَقِيقُ قَلِيلٌ، وَطَرَفُ التَّنْقِيحِ فِي الْغَالِبِ كَلِيلٌ، وَالْغُلْطُ وَالْوَهْمُ نَسِيبٌ لِلْأَخْبَارِ وَخَلِيلٌ، وَالتَّقْلِيدُ عَرِيقٌ فِي الْأَدْمِينَ سَلِيلٌ، وَالتَّطَفُّلُ عَلَى الْفُنُونِ عَرِيقٌ وَطَوِيلٌ، وَمَرَعَى الْجَهْلِ بَيْنَ الْأَنَامِ وَخِيمٌ وَبِيلٌ». (ج ١، ص ٣٥١).

لِمَاذَا؟ وَبِعِبَارَةٍ أَوْضَحَ مَا هِيَ هَذِهِ الْأَخْطَاءُ وَمَا عَوَامِلُهَا وَأَسْبَابُ الْوُقُوعِ فِيهَا؟

### ب - أخطاء المؤرخين

لَقَدْ فَصَّلَ ابْنُ خَلْدُونُ الْقَوْلَ فِي «مَا يَعْزُضُ لِلْمُؤَرِّخِينَ مِنَ الْمَغَالِطِ وَالْأَوْهَامِ وَذَكَرَ... أَسْبَابَهَا» وَأَتَى بِأَمَثَلَةٍ كَثِيرَةٍ مُتَنَوِّعَةٍ مِنْ مُخْتَلَفِ الْمُؤَلَّفَاتِ وَالْعَصُورِ، وَالظَّاهِرُ أَنَّهُ كَتَبَ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ تَحْتَ وَطْأَةِ تَدَاعِي الْمَعَانِي، وَلِلذَلِكَ جَاءَتْ آرَأَاهُ فِي هَذَا الصَّدَدِ غَيْرَ مُنَظَّمَةٍ تَنْظِيبًا مُتَنَبِّهًا وَاضِحًا. وَلَكِنْ مَعَ ذَلِكَ فَإِنَّهُ مِنَ السَّهْلِ تَصْنِيفَ عَوَامِلِ الْخَطَأِ وَأَسْبَابِ الْكُذْبِ فِي التَّارِيخِ، حَسَبَ ابْنِ خَلْدُونٍ، فِي ثَلَاثَةِ رَئِيسِيَّةٍ:

(١) عَدَمُ التَّرَامِ الْمَوْضُوعِيَّةِ سِوَاهُ مِنْ جَانِبِ رَاوِيِ الْحَادِثَةِ الْمَشَاهِدِ لَهَا، أَوْ مِنْ طَرَفِ نَاقِلِ الْخَبَرِ. وَيَرْجِعُ ذَلِكَ إِلَى جُمْلَةِ أَسْبَابٍ مِثْلِ: «التَّشْبِيعَاتُ لِلْآرَاءِ وَالْمَذَاهِبِ. فَإِنَّ النَّفْسَ إِذَا كَانَتْ عَلَى حَالِ الْإِعْتِدَالِ فِي قَبُولِ الْخَبَرِ أَعْطَتْهُ حَقَّهُ مِنَ التَّمَحِيصِ وَالنَّظَرِ حَتَّى تَبَيَّنَ صَدَقُهُ مِنْ كُذْبِهِ، وَإِذَا خَامَرَهَا تَشْبِيعٌ لِرَأْيٍ أَوْ يَحُلَّةٌ قَبْلَتْ مَا يُوَافِقُهَا مِنَ الْأَخْبَارِ الْأَوَّلِ وَهَلَّةٌ، وَكَانَ ذَلِكَ التَّشْبِيعُ غَطَاءً عَلَى عَيْنٍ بَصِيرَتِهَا عَنِ الْإِنْتِقَادِ وَالتَّمَحِيصِ فَتَفْعُ فِي الْكُذْبِ وَنَقْلِهِ» (ج ١، ص ٤٠٩). وَمِنْهَا أَيْضًا تَقَرُّبُ النَّاسِ لِأَصْحَابِ التَّجَلَّةِ وَالْمَرَاتِبِ بِالنِّسَاءِ وَالْمَدْحِ وَتَحْسِينِ الْأَحْوَالِ وَإِسَاعَةِ الذِّكْرِ بِذَلِكَ. وَمِنْهَا الْمِثَالُغَاتُ خُصُوصًا عِنْدَ ذِكْرِ الْأَعْدَادِ، وَيَرْجِعُ ذَلِكَ إِلَى «وَلُوعِ النَّفْسِ بِالْفَرَاثِ وَسَهُولَةِ التَّجَاوُزِ عَلَى اللِّسَانِ». (ج ١، ص ٣٦٧). وَمِنْهَا كُنْذُكُ تَبْرِيرِ الْإِنْسَانِ لِبَعْضِ أَعْمَالِهِ الَّتِي لَا يَقْبَلُهَا الدِّينُ أَوْ الْمَجْتَمَعُ، بِإِسَاعَةِ أَنْ فُلَانًا مِنْ ذَوِي الْمَكَانَةِ الْعُلْيَا، عُلَمَاءُ أَوْ سِيَاسِيَاءُ، يَأْتِيهَا وَيَقْرُومُ بِهَا. وَهَكَذَا تَسْتَنْدُ عَمَلِيَّةُ التَّبْرِيرِ إِلَى الْكُذْبِ وَاخْتِلَاقِ الْأَخْبَارِ وَالرُّوَايَاتِ الْمَزْيِفَةِ، كَانَ يَبْرُ شَارِبُ الْخَمْرِ مِثْلًا عَمَلُهُ بِالْقَوْلِ أَنَّ هَارُونَ الرَّشِيدَ خَلِيفَةُ الْمُسْلِمِينَ كَانَ يَقْعُلُ ذَلِكَ<sup>(١٦)</sup>.

(١٦) انظر مناقشة ابن خلدون لهذه المسألة في: ابن خلدون، نفس المرجع، ج ١، ص ٣٧٨ - ٣٨٥.

(٢) عدم مراعاة قوانين الطبيعة، وذلك كأن ينقل المؤرخ أو الراوي أخباراً عن حوادث مستحيلة الوقوع، نظراً لكون قوانين الطبيعة لا تسمح بحدوثها. ومن أمثلة ذلك ما نقله المسعودي من أن الاسكندر غطس داخل صندوق من الزجاج داخل البحر... (ج ١، ص ٤١٠) وهذا خبر كاذب لأنه يخالف لقوانين الطبيعة لكون الغطس في الماء ودخول صندوق الزجاج لمدة طويلة يؤدي إلى الاختناق والموت.

(٣) الجهل بطبائع العمران، أي الجهل بطبيعة الظواهر الاجتماعية وكيفية حدوثها، وذلك لأن وكل حادث من الحوادث، ذاتاً كان أو فعلاً لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته وما يمرض له من أحواله. (ج ١، ص ٤١٠) فكيف يمكن أن للطبيعة قوانين معينة تسير حوادثها وفقاً، فكذلك العمران البشري أو الاجتماع الإنساني له هوارضه الذاتية الخاصة به. من هذه والعوارض سنة التطور. ومن الغلط الخفي في التاريخ الذهول عن تبدل الأحوال والأجيال بتبدل العصور ومرور الأيام. وهو داء دوي شديد الخفاء، إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة، فلا يكاد يقطن إليه إلا الأحاد من أهل الخليفة (ج ١، ص ٣٩٩). وخاطر إغفال هذا التطور كثيرة وخطيرة، فقد يسمع الإنسان خبراً عن حادثة ممكنة الوقوع في عصره، منسوبة إلى عصر سابق لم يكن من الممكن حدوثها فيه، فيقبل السامع الخبر دون مراعاة لتبدل الأحوال ولسنة التطور: وربما يسمع السامع كثيراً من أخبار الماضين، ولا يتفطن لما وقع من تغير الأحوال وانقلابها، فيجربها لأول وهلة على ما عرف وقيسها بما شهد. وقد يكون الفرق بينهما كبيراً، فيقع في مهواة من الغلط. (ج ١، ص ٤٠١) ولكن هذا لا يعني أن على المؤرخ العدول بالمرة عن المقارنة، وقياس الغائب بالشاهد، والحاضر بالماضي، بل إن المقارنة ضرورية للمؤرخ، شريطة ألا يغفل التطور. إن على المؤرخ عندما يقارن الحاضر بالماضي، أو العكس، أن ينتبه إلى ما بينهما من وفاق أو خلاف، ويعمل المتفق منها والمختلف (ج ١، ص ٣٩٩).

ومن أسباب الخطأ الذي يرتكبه المؤرخون نتيجة إغفالهم لسنة التطور أيضاً، والذهول عن تحري الأغراض من التاريخ (ج ١، ص ٤٠٥). ذلك لأنه إذا كان لا بد للمؤرخ من أن يراعي تطور الأحداث وتغير العادات والمفاهيم والأخلاق عند نقله للأخبار، فعليه كذلك أن يراعي تطور نظرة الناس إلى التاريخ عندما يعمد الكتابة فيه. إن على المؤرخ أن لا ينقل عن المؤرخين الذين سبقوه، ما كتبوه حرفاً بحرف، فيتزعم هكذا إلى تقليدهم دون الانتباه إلى الاهتمامات التي كانت تشغلهم والظروف التي وجهتهم أثناء انتقائهم للأحداث التاريخية... بل إن عليه أن يراعي أكثر مشاغل عصره هو، واهتمامات معاصريه، حتى يقدم لهم عن الماضي ما يروي ظمأهم ويعينهم على فهم الحاضر ومشاكله.

### ٣ - «معيار لتصحيح الأخبار»

تلك كانت على العموم أسباب الخطأ والكذب في التاريخ. فكيف يمكن تلافيها وتجنب غاظرها؟

لقد نشأ «علم» التاريخ في الإسلام، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً، جنباً إلى جنب مع علم الحديث: فلقد كان المؤرخون الكبار، الطبري مثلاً، من العلماء المحدثين والمفسرين الذين اشتغلوا، عن قرب أو بعد، بجمع الأحاديث وتدوينها. ونظراً إلى أن الأحاديث النبوية قد دخلها كثير من الوضع والتزوير، فقد كان على جامعي الأحاديث ومدونيها، التأكد من صحتها، أي من صحة نسبتها إلى النبي. وقد اتخذوا لذلك مناهجاً خاصاً، هو «التعديل والتجريح»<sup>(١٣)</sup>. أي النظر في مدى صدق الرواة ونزاهتهم. فالحديث الصحيح هو الذي ثبت نسبته إلى الرسول عبر سلسلة تامة من الرواة النزهاء المعروفين بالتقوى والصلاح. وقد اصطنع المؤرخون الأول هذه الطريقة نفسها عندما بدأوا في كتابة سيرة النبي وسيرة الخلفاء، باعتبارهما مصدراً للتشريع، لا بد من التأكد مما يروى عنها، ثم اتسعت دائرة العمل التاريخي، فعمّت هذه الطريقة، طريقة التعديل والتجريح، ميدان التاريخ كله. وإذا كان من غير الممكن في كثير من الأحيان تتبع الخبر إلى مصدره الأول عبر سلسلة الرواة، كما هو الشأن في الأحاديث وفي أخبار النبي على العموم، فإن المؤرخين كانوا يكتفون بذكر راوي الخبر أو الإشارة إلى مصدره، تربة لساحتهم مما قد يكون في الخبر من كذب أو زور. يقول ابن جرير الطبري في مقدمة كتابه: «فما يكن في كتابي هذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضين مما يستكره قارئه أو يستنعه سامعه من أجل أنه لم يعرف له وجهاً في الصحة ولا معنى في الحقيقة، فليعلم أنه لم يأت في ذلك من قبلنا وإنما أتى من قبل بعض ناقليه إلينا، وإنما أدبنا ذلك على نحو ما أدب إلينا»<sup>(١٤)</sup>.

وهكذا تبين أن طريقة «التعديل والتجريح» غير صالحة في التاريخ صلاحيتها في الأحاديث. وهذا بالضبط ما انتبه إليه ابن خلدون: إن منهج التعديل والتجريح صالح لنوع معين من الأخبار فقط، وبالتدقيق لـ «الأخبار الشرعية» لأن معظمها تكاليف إنشائية أوجب الشارع العمل بها متى حصل الظن بصدقها، وسبيل صحة الظن، الثقة بالرواة بالمعالة والضبط» (ج ١، ص ٤١٣). إن الأخبار الشرعية لا تقرر واقعاً، فهي أوامر ونواهي، ويكفي في صحتها، ووجوب العمل بمقتضاها، ثبوتها عن الشارع. والسبيل الوحيدة للتأكد من ذلك هو «التعديل والتجريح». أما الأخبار التاريخية «الأخبار عن الوقائع فلا بد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة. فلذلك يجب أن ينظر في إمكان وقوعه، وصار فيها ذلك أهم من التعديل والتجريح ومقدماً عليه. إذ فائدة الإنشاء (الأوامر والنواهي) مقتبسة منه فقط، وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة» (ج ١، ص ٤١٣). والمقصود بالمطابقة هنا، مطابقة مضمون الخبر لـ «طابع العمران». وهي «أحسن الوجوه وأوثقها في تحييص الأخبار وتمييز

(١٣) لقد جعل المحدثون من «التعديل والتجريح» علماً مستقلاً هو «ذلك العلم الذي يبحث في الرواة حيث ما ورد في شأنهم ما يشينهم أو يزيحهم بالفاظ غصوصة. وهو ثرة علوم الحديث، والمرقاة الكبيرة منها، ويعرف أيضاً بعلم ميزان الرجال». انظر: مصطفى زيد، دراسات في السنة (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٦٨)، ص ١٩ وما بعدها.

(١٤) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، الطبعة المصرية (الطبعة الحسنية، د.ت.ج)، ج ١، ص ٧.

صدقها من كذبها. وهو سابق على التمييز بتعديل الرواة، ولا يرجع إلى تعديل الرواة حتى يعلم أن ذلك الخبر في نفسه ممكن أو ممكن. وأما إذا كان مستحيلاً، فلا فائدة للنظر في التعديل والتجريح ولقد عد أهل النظر في المطاعن في الخبر استحالة مدلول اللفظ وتأويله بما لا يقبله العقل. (ج ١، ص ١٤٢ - ١٤٣).

وأضح من ذلك أن ابن خلدون يؤكد هنا، أن نقد الرواة لا يكفي وحده في التاريخ، لأن فائدته منحصرة في النوع الأول من أنواع الكذب في التاريخ، وهو النوع الناتج من عدم التزام الموضوعية من جانب الراوي. أما بالنسبة إلى الصنفين الآخرين من عوامل الكذب والخطأ في التاريخ، وهما عدم مراعاة قوانين الطبيعة، والجهل بطبائع العمران، فلا بد لتلافى مخاطرهما من شيء آخر سابق على نقد الرواة، وهو نقد «الرواية» نفسها، أي التأكيد من معقولية مضمون الخبر، ومطابقته لما يقره العقل، والمقصود هنا ليس «الإمكان العقلي المطلق»، فإن نطاقه أوسع شيء، فلا يفرض حداً بين الوقائع، وإنما مرادنا الأمكان بحسب المادة التي للشيء. (ج ٢، ص ٥٠٦)، أي الإمكان الواقعي. وإذن، فإن الحكم هنا، ليس مطلق العقل، بل العقل التجريبي، العقل الذي يستمد مفاهيمه وقوانينه من الواقع مباشرة وبالمخصوص الواقع الاجتماعي. ذلك لأنه لما كانت الحوادث التاريخية، حوادث اجتماعية بالدرجة الأولى، فإنه لا بد للمؤرخ من الاطلاع على كيفية وقوعها، ومن ثمة لا بد له من «العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأمصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال، والإحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بؤن ما بينها من الخلاف، وتعليل التناقض منها والمختلف، والقيام على أصول الدول والملل، ومبادئ ظهورها، وأسباب حدوثها، ودواعي كونها، وأحوال القائمين بها وأخبارهم، حتى يكون مستوعباً لأسباب كل حادث، ووفقاً على أصول كل خبر، وحينئذ يمرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول، فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان، وإلا زيفه واستغنى عنه». (ج ١، ص ٣٩٩).

• • •

يتضح مما تقدم أن ابن خلدون يريد أن يجعل من التاريخ «شاهداً» على نفسه. فالتاريخ ليس مجرد حوادث تتعاقب في الزمان دون خضوع لعوامل معينة، بل هناك خيوط تتسظم هذا التعاقب، وثوابت توجه مسراه ومجراه. فكما أن الحوادث الطبيعية تجري وفق قوانين معينة، أي وفق «مستقر العادة» فكذلك الوقائع الاجتماعية والتاريخية - وبعبارة ابن خلدون - أحوال العمران - لها طبائع خاصة بها، «فإن كل حادثاً» من الحوادث، ذاتاً كان أو فعلاً، لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته وفي ما يمرض له من أحواله (ج ١، ص ٤١٠). ولذلك فإن «القانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة» أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته ويعتضى بطبعه، وما

---

(١٥) انظر معنى «حوادث» في اصطلاح ابن خلدون، والفرق بينها وبين «الوقائع» في الملحق الخاص بالمصطلحات.

يكون عارضاً لا يعتد به، وما لا يمكن أن يعرض له ( . . . ) وكان ذلك لنا معياراً صحيحاً يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما يتقوله» (ج ١، ص ٤١٣).

ولكن كيف السبيل إلى معرفة ما يحدث في العمران ومن الأحوال لذاته ويمقتضى طبعه، وتمييز ذلك مما يحدث فيه بالعرض فقط، وبما لا يمكن أن يعرض له؟

ذلك ما يبحث فيه «معياري التاريخ»<sup>(١٦)</sup>: علم العمران. هذا العلم الذي يقول عنه ابن خلدون: «اطلعنا الله عليه من غير تعليم أرسطو ولا إفادة مويذان» (حكيم الفرس)، وأيضاً، «اخترعه من بين المناحي مذهباً عجبياً وطريقة مبتدعة وأسلوباً». فما هو هذا العلم بالضبط: ما موضوعه، وما منهاج البحث فيه، وما هي فوائده وثمراته؟ ذلك ما سيكون موضوع البحث في الفصول الثلاثة التالية.

---

(١٦) نلاحظ أن كلمة «معياري» التي استعملها ابن خلدون هنا هي أحد الأسماء التي يطلقها الغزالي على المنطق. وبالتالي فإن علم العمران هو بالنسبة إلى التاريخ بمثابة المنطق إلى الفلسفة.





## الفصل السادس

# علم العمران موضوعاً ومنهجاً

### ١ - مشروعية «العلم الجديد»: الموضوع

اكتشاف علم جديد: شيء خطير، خصوصاً بالنسبة الى عصر كان الناس فيه يعتقدون أن العلوم قد اكتملت، وأن القدماء لم يتركوا للمتأخرين ما يضيفونه إلى ميدان العلم والمعرفة. . ولكن ابن خلدون الوائق من نفسه، المطلع على مختلف علوم عصره، لم يتردد لحظة في الإعلان عن اكتشافه علماً جديداً، ألهمه الله إياه إلهاماً، وأن هذا الاكتشاف جدير بكل اعتبار، فهو لم يقلد فيه لا «المعلم الأول» ولا حكيم الفرس»، «ولا آياً من علماء الإسلام».

ولكن ابن خلدون الذي كان يصدر في كل آرائه وتفكيره عن مراعاة صارمة للمنطق، كان يتوجب عليه أن يثبت أولاً، أن هذا الذي اكتشفه هو «علم» حقاً، جدير بأن يعمل لقب «علم». وأن يبرهن ثانياً على أن هذا العلم، علم جديد، لم يسبقه إليه أحد من المتقدمين وأنه يختلف اختلافاً جوهرياً عن العلوم المعروفة حتى عصره. إن هذا وذاك هو السبيل الوحيد لاثبات مشروعية هذا العلم، وفق قوانين المنطق السائد.

بخصوص المسألة الأولى يتعين البحث فيها إذا كان هذا العلم الجديد تتوافر فيه شروط العلم، فما هي هذه الشروط؟

كان المناطقة القدماء يرون أنه لا بد أن تتوافر في كل علم برهاني الأركان الأربعة التالية: الموضوع، والأعراض الذاتية، والمسائل، والمبادئ أو المقدمات. . . أما بخصوص الموضوع فالأمر واضح، يقول الغزالي: «إن لكل علم لا محالة موضوعاً ينظر فيه ويطلب في ذلك العلم أحكامه، كبذل الإنسان للطب، والمقدار للهندسة، والعدد للحساب، والنعمة للموسيقى، وأفعال المكلفين للفقه. وكل علم من هذه العلوم لا يوجب على المتكفل به أن

يثبت هذه الموضوعات فيه، فليس على الفقيه أن يثبت أن للإنسان فعلاً، ولا على المهندس أن يثبت أن المقدار عرض موجود، بل يتكفل بإثبات ذلك علم آخر<sup>(١)</sup>.

أما الأعراض الذاتية<sup>(٢)</sup> فالمقصود بها: «الخواص التي تقع في موضوع ذلك العلم، ولا تقع خارجه عنه، كالثالث والمربع لبعض المقادير، والانحناء والاستقامة لبعضها، وهي أعراض ذاتية لموضوع الهندسة. وكالزوجية والفردية للعدد، وكالاتفاق والاختلاف للنغمت، أعني التناسب، وكالمرض والصحة للحيوان، ولا بد في أول كل علم من فهم هذه الأعراض الذاتية بحدودها على سبيل التصور. أما وجودها في الموضوعات فلنما يستفاد من تمام ذلك العلم، إذ مراد العلم أن يبرهن عليه فيه».

وأما المسائل فهي «عبارة عن اجتياح هذه الأعراض الذاتية مع الموضوعات، وهو مطلوب كل علم، ويسأل عنها فيه (...). وكل مسألة برهانية في علم، فلما أن يكون موضوعها موضوع ذلك العلم أو الأعراض الذاتية في ذلك العلم لموضوعه». بمعنى أن البحث والبرهان في كل علم، يدور حول بيان الأعراض الذاتية الخاصة بموضوع ذلك العلم وشرحها وإثبات نسبتها إليه، ثم دراسة هذه الأعراض الذاتية نفسها وبيان خواصها وما يعرض لها من الأحوال.

والركن الرابع والآخر هو المبادئ: «ونعني بها المقدمات المسلمة في ذلك العلم التي تثبت مسائل ذلك العلم، وتلك لا تثبت في ذلك العلم»<sup>(٣)</sup>. ومبادئ البرهان هذه، أو مقدماته، إما أن تكون أوليات عقلية محضاً، أو قضائياً تجريبية ضرورية، أو من قبيل الحدسيات. وهي تختلف من علم لآخر حسب طبيعة موضوع العلم.

تلك هي الشروط التي يجب أن تتوافر في كل علم برهاني، حسب المنطق القديم. وقد حرصنا على ذكرها لثبوت الانتباه إلى مسألتين هامتين: أولاًهما هي أن العلم بهذا المفهوم يبحث في خواص الأشياء التي تشكل موضوعه، لا عن العلاقات القائمة بينها. فالهدف هو الكشف عن «طبيعت» الأشياء، لا عن القوانين التي تتحكم فيها أو تربط بعضها ببعض. والمسألة الثانية تتعلق بالنتج. فالعلوم البرهانية علوم استدلالية: مقدمات فتتأرجح. وهي لا تعتمد الاستقراء إلا من حيث أنه يساعد على إثبات المبادئ والأفكار التي تقرر سلفاً.

على أساس هذا التصور لـ «العلم» ووفقاً لتلك الشروط يبنى ابن خلدون علمه

---

(١) أبو حامد محمد بن محمد النزالي، مقاصد الفلاسفة في المنطق والحكمة الإلهية والحكمة الطبيعية، تحقيق سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦١)، ص ١٢٢. هذا ونحن نعتقد أن ابن خلدون قد اعتمد على هذا الكتاب وعلى كتاب معيار العلم في فن المنطق للنزالي أيضاً في دراساته المنطقية، وفي تحديده لعلمه الجديد حسب أطر المنطق القديم.

(٢) انظر معنى الأعراض الذاتية في الملحق الخاص بالمصطلحات.

(٣) النزالي، نفس المرجع، ص ١٢٢ - ١٢٥.

الجلديد، علم العمران. وقد حرص على بيان أن هذا العلم تتوافر فيه الشروط المذكورة، يقول: «وكان هذا» علم مستقل بنفسه، فإنه ذو موضوع، وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني. وذو مسائل، وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى. وهذا شأن كل علم من العلوم وضعياً كان أو عقلياً (ج ١، ص ٤١٣).

إن مهمة علم العمران، إذن، هي البحث في الأعراض الذاتية التي تلحق الاجتماع البشري، أي في الظواهر الاجتماعية. ولكن هذا البحث لا يستهدف دراسة القوانين التي تسير هذه الظواهر وفقها، بل يرمي إلى بيان أن هذه الظواهر تحدث في العمران البشري بـ«الطبع»، كما سنين بعد قليل. أما نوع هذه العوارض الذاتية، فإن ابن خلدون يعطينا أمثلة منها في مكان آخر، إذ يقول: «اعلم أنه لما كانت حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الانساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال، مثل التوحش والتأنس والعصبيات، وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومرتباتها، وما يتحلله البشر بأعمالهم ومساعدتهم من الكسب والمعاش والعلوم»<sup>(٥)</sup> والصنائع، ومساير ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال. (ج ١، ص ٤١٩).

هذا عن الموضوع، والأعراض الذاتية والمسائل، أما عن المقدمات التي يقوم عليها البرهان في علم العمران، فإن ابن خلدون لا يشير إليها بشكل مباشر. ولكنه يؤكد مراراً أن براهينه في هذا العلم، براهين «وجودية» طبيعية، بمعنى أنها تستند على ما يحدث في الواقع الاجتماعي. ومن ثمة فإن مبادئ البرهان في علم العمران ستكون قضايا تجريبية اكتسبت يقينها من الحس والعقل معاً، أي بالملاحظة والتكرار. وكمثال على ذلك نشير إلى هذه القضية التي يستند عليها ابن خلدون في كثير من براهينه، وهي أن «الإنسان مدني بالطبع» فلا يتصور وجوده إلا في مجتمع. وأنه لا بد، ليتم الاجتماع البشري من وازع يدفع عدوان الناس بعضهم على بعض، وهو الملك والسلطان. هذه القضية ليست من أوليات العقل، لأن في

---

(٤) الإشارة هنا إلى المعيار الصحيح الذي تحدث عنه في الفقرة السابقة، ج ١، ص ٤١٣، أي إلى علم العمران. وليست الإشارة إلى «التاريخ» كما فهم ذلك بعض الباحثين:

Yves Lacoste, *Ibn Khaldoun; naissance de l'histoire passé du Tiers-monde* (Paris: Maspéro, 1966), p. 190. et Mohamed Aziz Lahbabi, *Ibn Khaldûn, présentation, choix de textes, bibliographie* par Mohamed-Aziz Lahbabi, Philosophes de tous les temps; 47 (Paris: Seghers, 1968).

(٥) هذا ويلخص ابن الأزرق في مخطوط له في الخزانة العامة في الرباط تحت عنوان بدائع السلك في طبائع الملك. هذه الأعراض الذاتية للعمران، فيقول: «... إن من العوارض الطبيعية لهذا الاجتماع أمور خمسة: البدو الذي يكون في الضواحي والجلال وفي الحلال للمتجعة الغفار وأطراف الرمال. والتغلب الذي غايته الملك بالعصبة القاهرة. والحضر الذي يستقر بالأصوار والمدن والقرى والمدناشر اعصاماً ومحصناً. والمعاش المتبني به التماس الرزق كسباً وصناعة. واكتساب العلوم تملأً وتحصيلاً». أما عن الكتاب فقد خص فيه صاحبه مقدمة ابن خلدون مع إضافة أقوال وحكم منسوبة إلى حكاية الفرس واليونان. وسنعود إلى هذا الكتاب في مكان آخر.

مستطاع الإنسان أن يتصور إنساناً بدون مجتمع، ومجتمعاً بدون سلطة أو حكم، ولكنها قضية تجريبية، أو إحدى بدعييات الحس والتجربة<sup>(٦)</sup>.

علم العمران إذن تتوافر فيه الشروط المطلوبة في العلم. فهو لذلك جدير بهذا الاسم، ولكن هل هو علم جديد حقاً؟ للتأكد من هذه المسألة لا داعي لمقارنته بجميع العلوم المعروفة، بل يكفي إثبات مخالفته للعلوم التي يحتمل أن تلتبس به موضوعاً وغاية. وعلى رأس هذه العلوم، علما الخطابة والسياسة المدنية. ووجه المخالفة بينهما وبين علم العمران واضحة جلية. ذلك أن علم الخطابة وإنما هو الأقوال المقنعة النافعة في استئالة الجمهور إلى رأي أو صدمهم عنه. فهو أحد العلوم المنطقية. وفرق واضح بين «استئالة الجمهور»، وبين بيان ما يحدث في الاجتماع الإنساني بمقتضى طبيعه. وأما علم السياسة المدنية فهو يهدف إلى «تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ليحصل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه. وهذا شيء مخالف تماماً لما يهدف إليه علم العمران: إن السياسة المدنية تهدف إلى بيان ما ينبغي أن يكون، في حين أن علم العمران يدرس ما هو كائن. وإذن «فقد خالف موضوعه موضوع هذين الفئتين اللذين ربما يشبهانه».

نعم هناك «مسائل تجربي بالعرض لأهل العلوم في براهينهم، وهي من جنس مسائل علم العمران بالموضوع والطلب». من ذلك ما يرد في بعض أقوال الحكماء وما يذكر في بعض أبواب الفقه من أمور لها مساس بالشؤون الاجتماعية أو السياسية التي يبحث فيها هذا العلم الجديد. ولكن لا هؤلاء ولا أولئك اتخذوا هذه المسائل موضوعاً لدراسة مستقلة، وإنما ترد عندهم - عرضاً - وبمناسبات مختلفة. على أن أقرب الكتب إلى «علم العمران» هو كتاب سراج الملوك لأبي بكر الطرطوشي الذي يبوب أبواب كتابه - كما يقول ابن خلدون - «على أبواب تقرب من أبواب كتابنا هذا ومسائله، ولكنه لم يصادف فيه الرمية ولا أصاب الشاكلة، ولا استوفى المسائل، ولا أوضح الأدلة، إنما يبوب الباب للمسألة، ثم يستكثر من الأحاديث والأشعار، وينقل كلمات منفرقة لحكماء الفرس... وحكماء الهند... وغيرهم من أكابر الخليفة، ولا يكشف عن التحقيق قناعاً، ولا يرفع بالبراهين الطبيعية حججاً، إنما هو نقل وتركيب شبيه بالمواعظ» (ج ١، ص ٤١٧).

وأصح من هذا أن ابن خلدون يرى أن الفرق الأساسي بين علمه الجديد، وبين كتاب السياسة للطرطوشي، ليس فرقا في الموضوع أو المسائل، وإنما هو فرق في المنهج. لقد اتخذ الطرطوشي موضوعاً لكتابه قضايا الحكم، وسياسة الملوك وأدائها، ومزايا الحكم الصالح والقواعد التي يجب أن يراعيها الحكماء في تدبير شؤون رعاياهم، كما تقرر للمراتب

(٦) هذا ونحن نعتبر أن المقدمات الست التي استعمل بها ابن خلدون أبجاثه في علم العمران، هي بمثابة «مقدمات» من هذا النوع، أي أنها بمثابة المبادئ التي يستند إليها البرهان في علم العمران. وما يؤكد ذلك أن ابن خلدون قد سمى جميع فروع كتابه «فصولاً» ما عدا هذه المقدمات الست. انظر مزيداً من التفصيل حول هذه النقطة، وحول مضمون هذه المقدمات الست وعلاقتها بالبناء الهرمي لعلم العمران الخلدوني في الفصل التالي.

السلطانية، والوظائف الحكومية، ومالية الدولة وجنودها، وغير ذلك مما يتعلق بتدبير الحكم<sup>(٣)</sup>. وهذه المسائل هي جزء من المسائل التي يبحث فيها علم العمران، بل إنها تشكل المحور الأساسي الذي تدور عليه أبحاث ابن خلدون في مقدمته. ولذلك فإنه يعترف بأن الطرطوشي «قد حرم على الغرض»، أي أنه قد اقترب من تصور هذا العلم الجديد. ولكن مع ذلك فإن صاحب علم العمران كان واعياً للفرق الجوهرية بين مقدمته وكتاب سراج الملوك. لقد سلك الطرطوشي في كتابه مسلك القدماء، فهو يذكر المسألة موضوع البحث، ثم «يستكثر من الأحاديث والأثار...» فطريقته طريقة وعظيمة تستند على الإقناع الخطابي، لا على البرهان العقلي. أما ابن خلدون فقد اتخذ لنفسه منهجاً آخر، منهجاً يستهدف دراسة الظواهر كما هي، ويعتمد في النتائج التي يقررها على البرهان، لا على الإقناع الخطابي، فما هو هذا المنهج: ما طبيعته وما خصائصه؟

## ٢ - علم العمران... والطبيعيات: المنهج

لقد كانت العلوم الإنسانية إلى وقت قريب تابعة للعلوم الطبيعية. هذه حقيقة يؤكدها تاريخ العلوم، خاصة منها علم الاجتماع الحديث. إن معظم الذين ساهموا في تقدم الدراسات الاجتماعية الحديثة، قبل أن تستقل نهائياً على يد دوركايم، قد نظروا إلى الظواهر الاجتماعية نظرة مستمدة من تصوراتهم للطبيعة وظواهرها: وهكذا عرف علم الاجتماع الحديث اتجاهات بيولوجية (سبنسر) وميكانيكية آلية (هاريت ويساريلو)...<sup>(٤)</sup>، ولم يشذ عن هذا حتى أوغست كورنت الذي يعتبر المؤسس الفعلي لعلم الاجتماع. فقد تصور هو الآخر علمه الجديد على غرار علوم الطبيعة خاصة منها الفيزياء، فأطلق عليه أول الأمر اسم: «الفيزياء الاجتماعية» قبل أن يركب له اسماً خاصاً: «السوسيولوجيا».

ولعله من الطريف حقاً، أن نلاحظ هنا أن ابن خلدون قد فعل مثل ذلك أيضاً: فقد تصور هو الآخر علمه الجديد على غرار طبيعيات عصره التي هي امتداد لطبيعيات أرسطو. وهذه ملاحظة تساعدنا كثيراً على فهم أحسن لتصور ابن خلدون للعمران البشري ولعوارضه الذاتية، وبالتالي تلقي أضواء كاشفة على حقيقة علم العمران الخلدوني، موضوعاً ومنهجاً وغاية.

يعرف المناطق القديمة العلم الطبيعي بأنه: العلم الذي ينظر في جسم العالم وفي ما

(٧) أبو بكر محمد بن الوليد الطرطوشي، سراج الملوك (الاسكندرية: الطبعة الوطنية؛ طبعة أنطوان غندور، ١٢٨٩ هـ).

(٨) سيرور هاريت (Spiru Haret) استاذ في مدرسة الجسور والطرق في بخارست ألف كتاب الميكانيكا الاجتماعية سنة ١٩١٠. أما انتونيو بروتوتوندو أي بارسيلو (Antonio Portundo Y. Barcelo) فهو استاذ إسباني في هندسة الطرق والجسور بمجريد ألف كتاب مباحث في الميكانيكا الاجتماعية سنة ١٩٢٥. انظر: عبد الكريم البالي، تمهيد في علم الاجتماع (دمشق: مطبعة الجامعة السورية، ١٩٥٨)، ص ١٧٦.

يعرض له من الأحوال من حيث السكون والحركة والتغير<sup>(٩)</sup>. ويعرف ابن خلدون علم العمران بأنه العلم الذي ينظر في العمران البشري - ويمكن أن نقول الجسم الاجتماعي - وفي ما يعرض له من الأحوال لذاته مثل التوحش والتنس والعصبيات والملك... الخ. فكما أن علم الطبيعة - قديماً - يبحث في طبائع المادة، أي في الخصائص الملازمة لها، أو أعراضها الذاتية التي تحدث فيها بالطبع، فكذلك علم العمران يبحث في «طبائع» العمران. ومفهوم الطبائع هنا، أساسي في تصور ابن خلدون للاجتماع البشري، وهو نفس تصور علماء الطبيعة قديماً لطبائع المادة. فالحركة والسكون والتغير تحدث في الجسم الطبيعي، لا بفعل عوامل خارجية، ولا بفعل العلاقات القائمة بين الأشياء في الطبيعة، بل تحدث فيه «بالطبع»: فالحجر مثلاً يتحرك إلى أسفل لأن من طبيعته أن يحصل له ذلك. فالحركة إلى أسفل حركة بالطبع، وسببها من ذات الحجر نفسه، وليست لتكون «الهواء يدفعه إلى أسفل أو تجذبه الأرض إلى نفسه»<sup>(١٠)</sup>. وكذلك الشأن بالنسبة إلى الظواهر العمرانية ابتداء من ظاهرة الاجتماع إلى ظاهرة الدولة: فكما أنه من طبيعة الإنسان الاجتماع والتعاون، لتحصيل غذائه والدفاع ضد عدوان الحيوانات عليه، فإن فيه أيضاً طبعاً حيوانياً هو العدوان. ومن هنا كان الأدميون «بالطبيعة الإنسانية يحتاجون في كل اجتماع إلى وازع وحاكم يزرع بعضهم عن بعض» (ج ٢، ص ٤٣٩) وهو الملك. وهكذا فكما أن الملك طبيعي في الاجتماع البشري، فإن «العوارض المؤدنة بالهرم... تحدث للدولة، وكلها أمور طبيعية. وإذا كان الهرم طبعياً في الدولة كان حدوثه بمثابة حدوث الأمور الطبيعية، كما يحدث الهرم في المزاج الحيواني». (ج ٢، ص ٦٩٢) فالمسألة إذن ليست قضية شروط معينة إذا توافرت حصلت نتائج معينة، وإذا زالت ارتفعت تلك النتائج. بل إن المسألة هنا مسألة طبع ملازم للظاهرة الاجتماعية ما دامت موجودة.

نعم هناك أعراض غير ملازمة للشيء ملازمة لذاته له، هي أعراض مفارقة تحدث بفعل عوامل خارجية وتزول بزوال هذه العوامل، - والعلم الطبيعي لا يبحث في هذه الأعراض المفارقة، لأن العلم الحقيقي، حسب المفهوم القديم، هو العلم بما هو ثابت، أي بما هو بالطبع. وكذلك الشأن في علم العمران، فهو يبحث «فيما يلحق» - العمران - من الأحوال لذاته ويمقتضى طبعه. أما ما يكون عارضاً، أي عرضاً مفارقاً فهو «لا يعتد به» مثله في ذلك مثل «ملا يمكن أن يعرض له».

لعله من الواضح الآن أن ابن خلدون لا يهدف إلى دراسة الظواهر الاجتماعية بغية التعرف على القوانين التي تحكم فيها، كما يقول بذلك معظم الباحثين، بل إنه يهدف إلى بيان ما يحدث في العمران بمقتضى طبعه. وفرق شاسع بين فكرة القانون كما نفهمها اليوم، وفكرة الطبع كما كان يفهمها القدماء. إن فكرة القانون باعتبارها علاقة ضرورية بين حادثتين، أو مجموعة من الحوادث، لم تكن قد تبلورت بعد، ولم تكن العلاقات بين الأشياء

(٩) الغزالي، مقاصد الفلاسفة في التلطف والحكمة الإلهية والحكمة الطبيعية، ص ٣٠٣.

(١٠) نفس المرجع، ص ٣٨٠.

تستأثر باهتمام العلماء، وإنما كانت أنظارهم منصرفة إلى دراسة خصائص الأشياء، الخصائص الثابتة الملازمة لها دوماً، والتي تشكل «طبيعتها».

على أن ابن خلدون يذهب إلى أبعد من هذا في بنائه لعلمه الجديد على غرار طبيعيات عصره: فكما أن النظر في الطبيعيات كان يتناول أولاً البحث فيما يلحق سائر الأجسام أولاً، ثم البحث بعد ذلك فيما هو أخص، كالنظر في حكم البسيط والمركب، فكذلك علم العمران يبدأ بالبحث في العمران البشري على الجملة (ضرورة الاجتماع والسلطة، قِسط العمران من الأرض، تأثير الهواء في أخلاق الناس وأحوالهم، تأثير الخصب والجوع... تأثير العالم العلوي... ثم بعد ذلك يبحث في البسيط من العمران (العمران البدوي)، ثم في المركب (العمران الحضري). ليس هذا فحسب، بل إنه كما أن للجسم مادة وصورة، فكذلك العمران: مادته الاجتماع البشري، وصورته الدولة. وكما أنه لا مادة بدون صورة، فكذلك لا يمكن أن يقوم عمران بدون ملك ودولة: «إن الدولة والملك للعمران بمثابة الصورة للمادة، وهو الشكل الحافظ بنوعه لوجودها. وقد تقرر في علوم الحكمة أنه لا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر» فالدولة دون العمران لا تتصور، والعمران دون الدولة والملك متعذر... (ج ٣، ص ٨٨٣). وكذلك الشأن بالنسبة إلى عمر الدولة وطول أمدها، فهي تابعة في ذلك لقوة العصبية «لأن عمر الحادث من قوة مزاجه، ومزاج الدولة إنما هو بالعصبية. فإذا كانت العصبية قوية كان المزاج تابعاً لها وكان أمداً العمر طويلاً» (ج ٢، ص ٤٧٥).

\*\*\*

نخلص من ذلك كله إلى نتيجة هامة، وهي أن ابن خلدون - خلافاً لما يذهب إليه بعض الباحثين - لم يتجرع نهائياً من أطر التفكير القديمة. لقد بنى ملاحظاته في ميدان السياسة والاجتماع والحكم طبقاً لقوالب الفكر السائدة آنشد، وهي قوالب المنطق الأرسطي. وعلى الرغم من أن ابن خلدون كان يرى «أن صناعة المنطق غير مأمونة الغلط لكثرة ما فيها من الانتزاع وبعدها من المحسوس» وأنها بالتالي غير صالحة في ميدان السياسة لأن «السياسة يحتاج صاحبها إلى مراعاة ما في الخارج وما يلحقها من الأحوال ويتبعها فإنها خفية، ولعل أن يكون فيها ما يمنع من إلحاقها بشئ أو مثال وينافي الكلي الذي يحاول تطبيقه عليها» ومع أنه كان يرى أن القياس لا يصلح في ميدان العمران: «ولا يقاس شيء من أحوال العمران على الآخر، إذ كما اشتبهت في أمر واحد، فلملها اختلافاً في أمور، فتكون العلماء لأجل ما تعودوه من تعميم الأحكام وقياس الأمور بعضها على بعض، إذا نظروا في السياسة أفرغوا ذلك في قالب أنظارهم ونوع استدلالهم، فيقعون في الغلط كثيراً ولا يؤمن عليهم...» (ج ٤، ص ٢٤٦) على الرغم من ذلك كله فقد بقي ابن خلدون، في تصوره للعمران البشري و«عوارضه الذاتية» متمسكاً بمقولات المنطق القديم<sup>(١١)</sup>.

(١١) يرى إميل الوردي في كتابه: منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته (القاهرة: معهد الدراسات العربية العالية؛ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٢) أن «ابن خلدون كان متأثراً بالفلسفة القديمة برجع علم وعمل المنطق الأرسطي بوجه خاص» (ص ٧) ويقول أيضاً: «وجاء ابن خلدون لتأثيراً على هذه

نعم لقد انتبه ابن خلدون إلى أنه في ميدان البحوث الاجتماعية، يجب مراعاة «الإمكان الواقعي» لا «الإمكان العقلي المطلق» لأنه لا يفرض حداً بين الواقعات، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً. ولكنه، سواء بشعور منه أو بدون شعور، قد أخضع الإمكان الواقعي هذا، لقوالب فكرية معينة، قوالب «فوق واقعية»، وذلك إلى درجة أنه لو سحبت ملاحظات ابن خلدون السياسية والاجتماعية من هذه القوالب، لوجدنا أنفسنا أمام مجرد «وصف طوبوغرافي» لبعض الحوادث الاجتماعية والتاريخية، ومن ثمة تفقد آراء ابن خلدون ذلك اللحام الذي جعل منها نظريات متسلسلة إلى حد بعيد. وهذا يعني بصريح العبارة أن صاحب المقدمة لم يكن ذا منهج تجريبي خالص، كما يؤكد ذلك بعض الباحثين، فهو لم يكن يعتمد على الاستقراء ليستخلص منه النتائج، بل كان يضع «النتائج» أولاً، ثم يلجأ بعد ذلك إلى استقراء الحوادث لتأييد صحتها. هناك مبادئ أو أحكام عامة أولاً، ثم هناك محاولة للبرهنة على صحتها بناء على مقدمات سبق تقريرها، وأمثلة منتقاة من حوادث التاريخ، انتقاءً لا يخلو من تعسف في بعض الأحيان. إن الاستقراء هنا ليس أساساً للبرهان، بل هو مكمل له من جهة، وشارح للمبدأ العام المقرر من جهة أخرى. وهذا ما جعل منهج ابن خلدون لا هو بالإستقرائي التجريبي ولا هو بالاستنباطي المحض بل هو مزيج منهما معاً.

- هو منهج استقرائي تاريخي، لأنه يعتمد في البرهان على استقراء جملة من الحوادث التاريخية في تسلسلها الزمني. إن ابن خلدون يتتبع ظواهر العمران واحدة بعد أخرى، حسب أسبقيتها الزمنية. لقد بدأ بالعمران البدوي وعوارضه الذاتية، كالنسب والحسب، والعصبية فالغلبة والملك والدولة، لينتقل إلى العمران الحضري وما يختص به من بناء المدن والأمصار، وما ينشأ فيه من الاحتكاك، والتبادل للخبرات، الشيء الذي تنتج منه عوارض خاصة بهذا النوع من العمران: الصناعات والمهن، والعلم والتعليم، والنشاط الفكري على وجه العموم. إنه من هذه الناحية، يبدو وكأنه يؤرخ لظواهر العمران، مما جعل بعض الباحثين يرون في مقدمته نوعاً من «تاريخ الحضارة».

وهكذا فإذا نظرنا إلى «المقدمة» من هذه الناحية فقط، جاز لنا أن نقول مع د. عبد الرحمن بدوي إن ابن خلدون كان «صاحب منهج تطبيقي، وليس صاحب نظريات عامة في الدولة والنظم السياسية والنماذج العامة للمجتمع الإنساني. إن بحثه موضوعي طوبولوجي وصفي (...). فهو لم يهدف إلى وضع فلسفة سياسية ولا حضارية، بل إلى وضع بحث مونوغرافي وضي تطبيقي للمجتمع الإسلامي في تطوره التاريخي حتى عصره»<sup>(١٦)</sup>.

= المنطق الصوري، فهو يريد من المفكرين أن يكونوا أولي منطق مادي» (ص ٦٩). وإذا كنا نوافق الأستاذ الوردي في كون صاحب المقدمة كان يميل إلى منطق المادة أكثر من ميله إلى منطق الصورة، فإننا لا نوافق في كون ابن خلدون قد تحرر نهائياً من الأطر القديمة للتفكير، ولا في كونه كان متأثراً على المنطق الأرسطي ثورة يكون أو ديكرات أو غيرها من رواد النهضة الفكرية الحديثة.

(١٦) عبد الرحمن بدوي، ابن خلدون وأرسطو: أعمال مهرجان ابن خلدون (القاهرة: مركز البحوث الاجتماعية والجناتية بالجمهورية العربية المتحدة، [د.ت.])، ص ١٦١ - ١٦٢.



- ولكن ابن خلدون لم يعتمد هذا المنهج التاريخي - الإستقرائي - الوصفي وحده، بل اعتمد كذلك، وإلى حد كبير على الاستنباط. إن ابن خلدون لا يقتصر على ذكر ما حدث، بل يحرص أشد الحرص على إدخال ما حدث في إطار نظرية عامة يقررها أولاً: هو يبدأ بتقرير مبدأ أو نظرية، والغالب ما يجعل ذلك عنواناً لفصله، ثم يعتمد بعد هذا إلى البرهنة على ذلك المبدأ أو النظرية استناداً إلى ما قرره من قبل من مسلمة، أو نتائج سبق له أن برهن عليها، ومعزراً رأيه وبرهانه بأمثلة تاريخية واجتماعية. وغير خاف أن منهج ابن خلدون من هذه الناحية أشبه بالمنهج الهندسي الذي يقوم من حيث الشكل على ذكر النظرية، أولاً، ثم البرهان والأمثلة ثانياً، ويعتمد من حيث «الجوهر» على جملة من المبادئ والمسلمات. . ولكن مع فارق أساسي، وهو أن الهندسة تستند إلى مبادئ ومسلمات عقلية، في حين أن ابن خلدون يستند في براهينه على قضايا تجريبية كما أشرنا إلى ذلك من قبل.

هذا المنهج الاستدلالي - التجريبي - التاريخي معاً<sup>(١٣)</sup>، قد أدخل كثيراً من التشويش على مقدمة ابن خلدون، وغير قليل من الغموض على آرائه ونظرياته: إن المنهج التجريبي - التاريخي قد أفقد الطريقة الاستدلالية تماسكها وطمس مظاهر الإنسجام فيها. مثلاً أن المنهج الاستنباطي قد عمل من ناحيته على تفكيك المنهج التجريبي - التاريخي - وتعميله ما لا يطبق، الشيء الذي انعكس أثره على فصول المقدمة، وجعل الأفكار الواردة فيها تظهر أحياناً وكأنها متناقضة ومتكسكة: ومقسمة إلى أجزاء يختفي معها أو يكاد، الخيط الرابط بينها. وهذا ما أضر كثيراً بوحدة التفكير ووحدة الموضوع، على الأقل بالنسبة إلى الباحث الذي لم يكلف نفسه مشقة قراءة المقدمة مرات عديدة حتى يتمكن من تجاوز التفسيرات والتفريعات ويكتشف السلك الذي ينظم فصول المقدمة وأبحاثها، ويتبع أفكار ابن خلدون في كليتها ووحدةها وتناسقها الجذلي. إن مقدمة ابن خلدون أشبه ما تكون بهرم صلب البناء، متناسك الجدران، متناسق الأجزاء... ولكن هذا التماسك والتناسق تخفيها صفائح ملونة فوضوية الألوان والأشكال، ألصقت على جميع جوانب الهرم. فالذي يقتصر على الظاهر لا يرى إلا هذه الألوان الفوضوية واللوحات العديدة، وقد تستبد بناظره لوحة واحدة، فيحسبها الهرم كله. ولكن الذي يتعمق البناء ويتصفح أسسه وأركانه لا يلبث أن يكتشف في المقدمة بناءً هرمياً متناسكاً وضعت كل لبنة فيه في موضعها الذي تستحقه.

فما هو هذا البناء الهرمي، وما هي قواعده وأعمدته؟ ذلك ما سنحاول معالجته في الفصل التالي.

(١٣) إن منهج ابن خلدون هو أقرب إلى منهج الأصوليين منه إلى أي منهج آخر: فاستقراءه ليس استقراءً تجريبياً محضاً، بل هو أشبه شيء بالقياس الأصولي. أضف إلى ذلك أن مصطلحاته «المعمارية» هي في الأصل مصطلحات أصولية، مثل: الضروري، والحاجي والكمالي، ومثل العوارض الذاتية، وكذلك استعماله لمفهومَي العلة والسبب، والسبب والتقسيم... الخ. انظر معاني هذه المقامير في الملحق الخاص بالمصطلحات.



## الفصل السابع

### البناء الهرمي لعلم العمران الخلدوني

كيف تصور ابن خلدون «العمران البشري»؟ وما هي الأسس التي بنى عليها دراساته العمرانية؟ ثم ما هو المحور الأساسي الذي تدور عليه أبحاثه ونظرياته؟... تلك هي المسائل الرئيسية التي سيحاول هذا الفصل معالجتها.

#### ١ - بناء هرمي متناسك

استهل ابن خلدون أبحاثه في العمران البشري بست مقدمات<sup>(١)</sup>، تحدث في الأولى منها عن ضرورة الاجتماع وقيام السلطة، وتحدث في الثانية عن «قسط العمران من الأرض»، وفي الثالثة عن «تأثير الهواء في ألوان البشر والكثير من أحوالهم...»، وتحدث في المقدمة الرابعة عن «أثر الهواء في أخلاق البشر»، وشرح في الخامسة «اختلاف أحوال العمران في الخصب والجوع وما ينشأ عن ذلك من الآثار في أبدان البشر وأخلاقهم». أما المقدمة السادسة فقد خصصها للحديث عن «أصناف المدركين للغيب من البشر بالفطرة أو الرياضة...» فها هو بالضبط موضع ومكان هذه المقدمات الست في البناء الهرمي لعلم العمران الخلدوني؟

لقد اتخذ فريق من الباحثين المقدمات: الثالثة والرابعة والخامسة أساساً انطلقوا منه لتحليل «رأي» ابن خلدون في مدى تأثير العوامل الجغرافية في الجماعات والأفراد، مما أدى بهم إلى عقد مقارنات بين ابن خلدون ومتسكيو في هذا الصدد. وعلى الرغم من أن معظم هؤلاء قد أكدوا أن ابن خلدون لم يُعَالَ في هذا الموضوع كما فعل متسكيو فإنهم لم يترددوا في

---

(١) تشغل هذه المقدمات الست ما يقرب من ١٣٠ صفحة (من صفحة ٤٢٠ إلى صفحة ٥٥٠). انظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المعبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ج ٤، ط ٢ (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٦٥).

توجيه انتقادات كثيرة إلى صاحب المقدمة حول الدور الذي «يعزوه» للعامل الجغرافي في حياة الأفراد والجماعات.

أما المقدمة السادسة فإن جلّ الباحثين أغفلوا أمرها، والذين أشاروا إليها، لم يزيّدوا على أن جعلوا منها أحد الأقسام التي «تعمل الطابع اللاعقلاني» في المقدمة، باعتبارها تبحث في مسائل النبوة والكهانة والسحر وما شاكل ذلك. ويؤكد ساطع الحصري<sup>(٢)</sup> أن هذه المقدمة، أو على الأقل القسم الأكبر منها، قد «كتب بعد إتمام المقدمة بمدة غير يسيرة». وهو يعتبرها من ضمن «المباحث الاستطرادية التي تأتي عرضاً وتستهدف مرد بعض المعلومات العامة، تمهيداً للأبحاث الأصلية أو إتماماً للفائدة»<sup>(٣)</sup>. وإلى مثل هذا ذهب علي عبد الواحد وافي في تعليق له حول هذه المقدمة<sup>(٤)</sup> حيث يقول، «لا يكاد موضوع هذه المقدمة وملحقاتها يمت بصلة إلى موضوع هذا الباب. وكان موضعها الطبيعي الباب السادس عند الكلام على الإلهيات والتصوف والسحر...». ثم يضيف إلى ذلك قائلاً «وهذا والبحوث التي ذكرها ابن خلدون في هذه المقدمة وملحقاتها إلى آخر هذا الباب بحوث استطرادية ليست من صلب بحثه في علم الاجتماع». ويؤكد الحصري أن «دراسة المقدمة دراسة علمية دقيقة تتطلب تفريق مباحثها الأصلية ومباحثها الفرعية، ودرس كل منها على حدة حسب ما تتطلبه طبيعتها»<sup>(٥)</sup> ويقول علي عبد الواحد، الذي يؤيد الحصري في كثير من آرائه واستنتاجاته، «ولا يظهر ابتكار ابن خلدون ولا تتحقق أغراضه من دراساته في «علم العمران» إلا في البحوث الأصلية من مقدمته، أما بحثها الاستطرادية، أو التمهيدية، فيقتصر فيها عمل ابن خلدون على مجرد نقل الحقائق وجمعها وتلخيصها»<sup>(٦)</sup>. وقد انتقلت عدوى هذا الفصل بين المباحث الأصلية والمباحث الاستطرادية أو بين «الجانب العقلاني» و«الجانب اللاعقلاني» في تفكير ابن خلدون، إلى بعض الباحثين الغربيين، وفي مقدمتهم إيف لاکوست، وقد أشرنا إلى ذلك آنفاً. إن هؤلاء وأولئك يجعلون القارئ في حيرة من أمره، إذ يجد نفسه أمام شخصيتين «خلدونيتين» متناقضتين، شخصية ابن خلدون و«العقلاني»، وشخصية ابن خلدون و«اللاعقلاني»، وبالمثل فهم يجعلون المقدمة صنفين، ما كتب منها في قلعة ابن سلامة، وهو في جلته «أصيل»، وما كتب في القاهرة، وهو «استطرد» ونقل.

وفي رأينا، أن الطريقة المثل في دراسة فكر ابن خلدون يجب أن تنطلق من النظر إليه

---

(٢) ساطع الحصري [ابن خلدون]، دراسات عن مقبلة ابن خلدون، طبعة موسسة (القاهرة): مكتبة الخانجي، ١٩٦١، ص ١٢٣.

(٣) نفس المرجع، ص ١١٣.

(٤) تعليق رقم (٢٦٨ ب) في: ابن خلدون، نفس المرجع، ج ١، ص ٥٠١.

(٥) الحصري، نفس المرجع، ص ١١٤.

(٦) انظر التمهيد الذي كتبه د. وافي للطبعة التي حققها من المقدمة (ج ١، ص ٢٥٩). هذا وما بلغت الانتباه أن البحوث الاستطرادية هذه تشغل حسب تقدير الدكتور المذكور ومعظم الباب السادس ونحو ثلاثة أرباع الباب الأول ونحو نصف الباب الثالث (ص ٢٥٨) وهذا يعني، أن المباحث الاستطرادية في رأي د. وافي تشغل أكثر من ٦٠ بالمئة من صفحات المقدمة!

ككل، مع تجنب إخضاعه لمقاييسنا الراهنة، بل الرجوع به إلى روح العصر والمفاهيم السائدة بين رجاله. وهكذا فلإننا كنا نحن نرى اليوم في الكهانة والسحر والطلسمات... أموراً «غيبية» يجب إهمالها كلية، فإنه يجب أن لا ننسى أنها كانت في عصر ابن خلدون «ظواهر عمرانية»، منتشرة يسلم بـ «حقيقتها» ليس علامة الناس فقط بل كثير من العلماء والفلاسفة أيضاً. ومن هنا كان البحث في العمران البشري «وما يعرض له من الأحوال» يستلزم التعرض لهذه المسائل ومحاولة فهمها، بالبحث عن أصولها والدعائم التي تقوم عليها والنتائج التي ترتب عنها في ميدان «الاجتماع الإنساني» جملة.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن اعتقاد ابن خلدون في هذه «الغيبيات» لا يطمعن في تفكيره ما دام العلم آنشد كان يقبل مثل هذه الأمور، بل أكثر من ذلك، كان يمزجها بأبحاثه إلى درجة أنه استقر في الأذهان حينذاك أن «التجارب العلمية» لا تختلف في شيء عن أعمال السحرة. لقد كانت هذه وتلك داخليتين في إطار «قلب الطبايع»، سواء بـ «التجربة العلمية» أو بالأعمال السحرية التي تعتمد على الإيحاء والتأثير في الخيال كما يقول ابن خلدون.

نعم لقد كان ابن خلدون خلال تعرضه لهذه المسائل ينقل أكثر مما «يبدع». ولكن نقله هذا لم يكن عبارة عن جمع كل ما قيل بصدد هذه الأمور، بل كان نقلاً من «المستوى الرفيع». فهو لم يعتمد إلا آراء العلماء وأصحاب الاختصاص، بالإضافة إلى أنه قد حرص على إبداء رأيه، بترجيح قول على قول أو بالإتيان بنظرية جديدة، كتفسيره مثلاً للاشتغال بالكيمياء بالعامل الاجتماعي، فابن سينا قد أنكر القول بإمكانية تحول المعادن إلى ذهب لأنه كان غنياً، أما الفارابي الفقير المحتاج فقد ارتأى أنه من الممكن ذلك. (ج ٤، ص ١٢٢٤). وقطع النظر عن قيمة هذا النوع من التفسير، فإنه على كل حال تفسير يعبر عن رغبة صاحبه في إيجاد مبرر معقول لهذه الظواهر العمرانية «واللامعقولة». إن محاولة إخضاع جميع هذه الظواهر، ومن بينها الكهانة والسحر، للبحث العقلي لا يضر في شيء عقلانية ابن خلدون. أما أن يكون صاحب المقدمة قد أخطأ أو أصاب في ما انتهى إليه من آراء وأحكام فهذا أمر آخر. إنه ليس من الضروري ليكون الإنسان عقلانياً أن يصادف الصواب دائماً.

وهكذا فإننا نرى أن البحوث التي تتناول هذه المسائل، في المقدمة، ليست بحوثاً استطرادية، بل هي جزء لا يتجزأ من الهرم العمراني للخلدوني. على أنه قد يكون من المقبول إلى حد ما، الفصل بين ما هو من صلب الموضوع وما هو مجرد استطراد، لو أننا أمام إحدى تلك المؤلفات الموسوعة التي تزخر بها المكتبة العربية القديمة، كمؤلفات الجاحظ مثلاً، الذي عمد إلى الاستطراد قصد التنويع والترويح. أما وأننا بصدد دراسة فكر ابن خلدون، هذا الرجل الذي التزم المنطق سواء في تفكيره وتحليلاته واستنتاجاته، أو في تركيب مقدمته وتبويبها، فإنه سيكون من الخطأ الجسيم التمييز بين ما هو أصيل، وما هو مجرد استطراد في المقدمة. نعم، صحيح أن ابن خلدون قد أضاف إلى مقدمته فقرات وديماً فصولاً كاملة بعد مغادرته قلعة ابن سلامة، كما بينا ذلك من قبل، ولكن صحيح أيضاً أنه كان يحرص أشد الحرص على وضع كل فقرة يضيفها، في المكان الذي يراه لائقاً بها. ولقد كان لديه من

الوقت<sup>(٧)</sup> ما يكفي لراجع ترتيب فصول مقدمته، وليضع كل فكرة في موضعها المناسب. . . وقد قام بذلك بالفعل.

وفي رأيي أن مقدمة ابن خلدون، سواء من حيث مضمونها أو من حيث ترتيب فصولها وتتابع فقراتها وتناسق أجزائها، تشكل بناء هرمياً متأسكاً. ذلك أن الشيء الذي يلتفت النظر في هذا الصدد، ليس تلك «الهوة» المزعومة بين «البحوث الأصلية» و«البحوث الاستطارية»، بل إن الذي يثير الانتباه والإعجاب معاً، هو ذلك التباسك المنطقي المتين الذي يسود المقدمة من أولها إلى آخرها، والذي جعل من كل فكرة فيها نتيجة للتي قبلها ومقدمة للتي بعدها. بل إن ابن خلدون يذهب إلى أبعد من ذلك، إذ يحرص على التوفيق بين الأسبقية الزمنية والأسبقية المنطقية للحوادث التاريخية. وقد أشار بنفسه إلى ذلك حينما قال، وهو يقدم تصميم الكتاب الأول الخاص بالعمران: «... وقد قلعت العمران البدوي لأنه سابق على جميعها<sup>(٨)</sup>»، كما نبين لك بعد، وكذلك تقديم الملك على البلدان والأمصار، وأما تقديم المعاش فلأن المعاش ضروري طبيعي وتعلم العلم كمال أو حاجي، والطبيعي أقدم من الحاجي<sup>(٩)</sup>. وجعلت الصنائع من الكسب لأنها منه ببعض الوجوه ومن حيث العمران...». (ج ١، ص ٤١٩).

لقد حرص ابن خلدون على تقديم السابق زمنياً على المتأخر، والبسيط على المركب، وما يعتبره مقدمة أو سبباً على ما يعتبره نتيجة؛ فالعمران البدوي أسبق لأنه أبسط أنواع العمران أولاً، ولأن المشاهدة تدل على أن سكان المدن والأمصار يرجع أصلهم إلى البادية... وفي العمران البدوي تعيش جماعات بشرية تتدرج حياتها من البساطة إلى التعقيد، فالبدو الرحل أولاً، ثم رعاة الشياه المتنقلون ولكن في حدود، ثم المقيمون في التلال والسهول المشتغلون بالزراعة. والرابطة الاجتماعية في هذا النوع من العمران هي النسب. والنسب، سواء كان «حقيقياً» أو «وهمياً» تعتمد فاعليته على الحسب. والنسب والحسب معاً هما أساس الرابطة الاجتماعية العامة، العصبية، وكما أن العصبية جامعة، فهي أيضاً مفرقة، ومن هنا التنازع والغلبة، ثم الملك والدولة... والملك مدعاة للنزول إلى المدن والأمصار وتشيد المباني والآثار. وكما تفرض الحياة في البادية التنقل والترحال طلباً للعشب والمرعى وبالتالي ضعف الاتصال والاحتكاك بين السكان، فإن حياة المدينة، وهي حياة استقرار تفرض التعاون وتبادل الخبرات والخدمات، فتنشأ الصناعات، وتنتشر العلوم... الخ.

تلك هي الخطوات التي سار عليها ابن خلدون، واحدة بعد أخرى، في دراسته للعمران البشري. وهي خطوات من ينظر إلى الحياة البشرية نظرة مؤرخ، يتتبع الحوادث

---

(٧) إن المدة الفاصلة ما بين انتهاء ابن خلدون من تحرير أول نسخة من مقدمته بقلعة ابن سلامة سنة ٧٧٩، والمدة التي حور فيها إحدى النسخ الأخيرة في مصر، وهي أساس الطباعات المتداولة وكان قد أهداها لجامعة القرويين بقرطاج سنة ٧٧٩... هي مدة عشرين عاماً.

(٨) الإشارة إلى بقية الفصول.

(٩) انظر معنى، ضروري، حلبي، كمال، في ملحق المصطلحات.

حسب تسلسلها الزمني، ونظرة «المنطقي» الذي يبدأ دوماً من البسيط إلى المركب، ولقد كان ابن خلدون كلا الرجلين معاً.

ليس هذا فحسب، فابن خلدون لا يتتبع هذا الترتيب التاريخي - المنطقي في أبحاثه حول العمران البدوي والحضري والعلاقة بينهما فقط، بل إنه يفعل الشيء نفسه في تصوره للعمران البشري جملة، وهو التصور الذي يشرحه في المقدمات الست المذكورة. فهنا أيضاً انطلق من «البداية»، من أصل الاجتماع، وأصل السلطة في المجتمع، ليتنقل بعد ذلك إلى الحديث عن «قسط العمران من الأرض» وبيان الأسباب والعوامل التي جعلت بعض أجزاء اليابسة معمورة، وبعضها الآخر قليلة العمران أو خالية منه بالمرّة<sup>١٠٠</sup>. وكما يختلف العمران قوةً وضعفاً، سمّةً وانتشاراً باختلاف الأقاليم تختلف المظاهر العمرانية من مسكن وملبس ومأكل، وتختلف ألوان الناس وأحوالهم النفسية وطبائعهم وعاداتهم بل وقدراتهم العقلية باختلاف طبيعة المناخ من حيث الاعتدال واختلاف طبيعة الأرض من حيث الخصب والجلب.

ثم إنه لما كان الإنسان ليس جسماً فقط، بل هو نفس أيضاً، فإن فاعليته لا تتحكم فيها العوامل الطبيعية المذكورة وحدها، بل هي مشروطة بأحواله النفسية ودوافعه الروحية والفكرية. وهكذا فإذا كانت «العصية»، مثلاً، راجعة في تأثيرها وفعاليتها إلى «خشونة البدواة»، وهي نمط من الحياة خاضع لظروف طبيعية ومعاشية قاسية، فإنها، أي العصية لا تقوم بدورها الاجتماعي والسياسي، دور تشييد الملك والدول إلا إذا عززتها دوافع روحية معينة وفي مقدمتها عامل الدين، «إن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصية التي كانت لها من عددها». (ج ٢، ص ٤٦٧).

من هذه الزاوية يجب أن ننظر إلى «إقحام» ابن خلدون لما ورد في «المقدمة السادسة» من أفكار وآراء، ضمن ما سجله في المقدمات الخمس الأخرى من نظريات... ومن هذه الزاوية أيضاً يجب أن نتبين العلاقة بين هذه المقدمات جميعها، وبين أبواب وفصول «كتاب العمران»، وهي في نظرنا من نوع علاقة الأساس بالبيان.

إن المقدمة الأولى، وهي في «ضرورة الاجتماع» تبحث في العوامل التي جعلت الاجتماع ضرورة تفرض نفسها على بني البشر. وهذه العوامل قسيان، ١ - التعاون من أجل تحصيل الغذاء: إن قدرة الواحد من البشر لا تكفيه في تحصيل حاجاته من المأكّل والملبس وغيرهما من الضروريات، فلا بد من اجتماع قدر أفراد كثيرين يتوزعون العمل فيما بينهم من فلاح

---

(١٠٠) يقسم الجغرافيون القدماء المصور من الأرض، أي اليابس منها باستثناء أمريكا وأستراليا اللتين لم تكونا معروفتين، إلى سبعة أقاليم تمتد من الجنوب إلى الشمال، ابتداء من خط الاستواء، فالأقاليم الأول المار من خط الاستواء هو أول الأقاليم المعمورة من جهة الجنوب، أما السابع فهو آخرها من جهة الشمال. على أن بعضهم، خاصة ابن رشد، كان يرى أن ما وراء خط الاستواء من جهة الجنوب شيء بما يبله من جهة الشمال من حيث العمران... وابن خلدون لا يستبعد ذلك. انظر: ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ج ١، ص ٤٢٨ - ٤٤٠.

وطحان وخياط... الخ - ٢ - التعاون من أجل حفظ البقاء، وذلك بدفع عدوان الحيوانات وعدوان الناس بعضهم على بعض مما يستلزم قيام وازع بينهم هو الملك والدولة... ومن هذه المقدمة، التي يميل إليها ابن خلدون كثيراً، تنفزع آراؤه في الحكم وأنواعه وأطواره ومستلزماته ونتائجها.

أما المقدمات الثانية والثالثة والرابعة والخامسة فهي تبحث في طبيعة العوامل المادية التي تؤثر في حياة الناس أفراداً وجماعات، فهي نفس اختلاف أقاليم المعمور في درجة عمرانها، واختلاف المظاهر العمرانية في الأقليم الواحد، ثم اختلاف الأحوال الجسمية والنفسية والعقلية للأفراد والجماعات... ويمكن اعتبار «الحقائق» التي يقرها ابن خلدون في هذه المقدمات أساساً لنظريته في انقسام العمران إلى بدوي وحضري واختلاف نمط المعيشة والمظاهر الاجتماعية والفكرية في كل منها.

أما المقدمة السادسة فتبحث في إمكانية تأثير العوامل الروحية في الأفراد والجماعات، وبيان كيفية هذا التأثير ومداه. ولما كان تأثير العامل الروحي يرجع في الغالب إلى الوحي أو النبوة باعتباره إدراكاً فوق الإدراك البشري، كان من اللازم، في نظر ابن خلدون، «بيان حقيقة النبوة وتفصيل القول في أصناف «المدركين للنبى»، والنظر في صحة أو بطلان ما يدعيه هؤلاء... تماماً كما كان من اللازم شرح تأثير المناخ والهواء والخشب... الخ، في أحوال البشر.

\*\*\*

وهكذا يبدو واضحاً أن تصور ابن خلدون للعمران البشري قائم على أساس نظريته إلى الكون والإنسان، وهي النظرة التي كانت سائدة قبل عصر النهضة: الإنسان جسم ونفس، وهو في مركز الكون، جسمه جزء من العالم المادي فهو معرض لتأثيره، ونفسه من العالم الروحي وهي كذلك خاضعة لتأثيره...

نعم إن ابن خلدون لم يأت بجديد بخصوص هذه المسألة. ولكن الجديد حقاً هو محاولته تمديد هذه النظرة إلى الإنسان، التي كانت سائدة في عصره، تمديدتها إلى العمران ككل، وقد استطاع ابن خلدون بوسع اطلاعه وثاقب فكره، سد كثير من الثغرات التي تقف حجر عثرة أمام مثل هذه المحاولة الشائكة.

لقد حاول بكل قواه إظهار التكامل بين ما هو روحي وما هو مادي، بين ما هو طبيعي وما هو اجتماعي، بين ما تقتضيه «طبائع العمران» وبين ما تقرره المشيئة الإلهية، وبالجمله فقد حاول أن يجعل من مجموع المظاهر العمرانية، من البداوة إلى الحضارة، من العصبية إلى الدولة، من الخلافة إلى الملك، من التجارة وأنواع الكسب إلى العلوم وأنواعها، من العقل والتفكير المنطقي إلى النبوة والكهانة والسحر، من الطب إلى الكيمياء والتنجيم... حاول أن يجعل من كل ذلك مظاهر خاضعة للمعقولية، قابلة للدراسة والتفسير لأنها كلها تخضع للملاحظة والتجربة والاستقراء.



## ٢ - محور النظرية : الدولة

هذه النظرة الكلية إلى العمران البشري قد مكّنت ابن خلدون من أن يلمّ في دراساته العمرانية بكثير من الظواهر الاجتماعية، فقد حاول استقصاءها إبتداءً من خشونة البداوة إلى رقة الحضارة. وهو في كل ذلك يحاول أن يبحث لكل ظاهرة من الظواهر عن طبيعتها أو طبيعتها الخاصة، في نفس الوقت الذي يجهت فيه في ربط الأجزاء بالكل.

ولكن يجب ألا نذهب بعيداً في تفسير «كلية» العمران عند ابن خلدون فنحتمل آراءه ما لا تتحمله، إن الرجل كان يصدر في تفكيره عن مقولات المنطق القديم. وإذا كان يتجاوز أحياناً مبدأ الهوية وعدم التناقض، وينظر إلى الحوادث الاجتماعية من خلال تناقضاتها وانتقالها من حال إلى حال، فإنه من جهة أخرى يتمسك بقوة مبدأ «المادة والصورة»... وهكذا فكما أن كل شيء في الوجود - حسب المنطق القديم - مادة وصورة، فكذلك العمران، مادته الاجتماع البشري، وصورته الدولة. ولما كانت الصورة هي المقومة للشيء وبها يتعين وجوده، فكذلك الدولة بالنسبة إلى العمران، هي المقومة له، والحفاظة لوجوده. ومن ثمة فإن كلية العمران عند ابن خلدون تتجسد في الدولة. إن الدولة «هي السوق الأعظم، أم الأسواق كلها» (ج ٢، ص ٦٧٩). والدولة والسلطان سوق للعالم، تجلب إليه بضائع العلوم والصنائع، وتلتبس فيه ضوال الحكم... وما نفق فيها نفق عند الكفاية» (ج ١، ص ٣٨٩) والعمران إنما يزدهر حيث تكون الدولة وكلاء يخضر ما قرب منه فما قرب من الأرض إلى أن ينتهي إلى الجفوف على البعده» (ج ٣، ص ٨٧٢). وأيضاً «إن الحضارة في الأمصار من قبل الدولة، وإنها ترسخ لاتصال الدولة ورسوخها» (ج ٣، ص ٨٧٥).

لقد تصور ابن خلدون، إذن، العمران البشري على أساس أن الدولة هي المحور الذي تدور حوله شؤون الاجتماع والهيكلة الذي يقوم عليه نسج الحياة الاجتماعية، ولذلك كانت المسألة الأساسية التي شغلت باله والتي تدور عليها أبحاثه ودراساته هي، كيف تنشأ الدول، ما هي عوامل ازدهارها وأسباب هزيمتها؟

نجد هذه المسألة في طول المقدمة وعرضها، ففي خطبة كتابه ينتقد المؤرخين لكونهم يُدَوِّنُون أخبار الدول دون بيان لأصولها، فهم «إذا تعرضوا لذكر الدولة نسقوا أخبارها نسقاً، محافظين على نقلها وهماً أو صدقاً، لا يتعرضون لبدايتها، ولا يذكرون السبب الذي رفع من رايها وأظهر من أيتها، ولا علة الوقوف عند غايتها، فيبقى الناظر متطعلاً يُعَدُّ إلى افتتاد أحوال مبادئ الدول ومراتبها، مفتشاً عن أسباب تراجيحها أو تعاقبها، باحثاً عن المنفع في تباينها أو تناسقها حسبما نذكر ذلك كله في مقدمة الكتاب» (ج ١، ص ٣٥٤). ويتحدث عن موضوع كتابه فيقول، «أنشأت في التاريخ كتاباً، رفعت به عن أحوال الناشئة من الأجيال حجاباً (...). وأبدت فيه لأولية الدول والعمران عللاً وأسباباً» ثم يضيف قائلاً، «وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدن وما يعرض في الاجتماع الإنساني من العوارض الذاتية ما يمتنع بغير الكوائن وأسبابها، ويعرفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها» (ج ١، ص ٥٥٥).

وهذا الذي يؤكد ابن خلدون في خطبة كتابه ينطبق تمام الانطباق على تركيب المقدمة. لقد قسم المقدمة إلى فصول رئيسية (أبواب) يدور البحث في الأول منها حول العمران البشري على الجملة، فهو بمثابة مدخل عام. ولكنه مدخل يتجلى منه لأول مرة أن الذي يشغل بال المؤلف هو الدولة أو الملك: الاجتماع ضروري للإنسان، ولكن هذا الاجتماع لا يتم وجوده إلا بوجود وازع، وهذا الوازع لا بد أن يكون واحداً من بني البشر، وتكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة، حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان، وهذا هو معنى الملك. وقد تبين لك بهذا أنه خاصة للإنسان طبيعة ولا بد لهم منها» (ج ١، ص ٤٢٢). أما الباب الثاني، وهو الخاص بالعمران البدوي، فإن ابن خلدون يسير فيه وفق خطة معينة تؤدي به في النهاية إلى بيان كيفية نشوء الدول. وأما الباب الثالث وهو أهم أبواب المقدمة كلها فيخصه البحث في أصل الدولة ومراحل تطورها وعوامل هرمها، حتى إذا انتهى من ذلك انتقل إلى الوظائف السلطانية، ثم إلى الحديث عن مالية الدولة... الخ. تأتي بعد ذلك الأبواب الثلاثة الأخيرة، وموضوعها تختلف الظواهر المرافقة لقيام الدول أو الناقمة منها، كبناء المدن وتشديد الآثار، وأنواع الكسب، ثم أنواع النشاط الفكري والثقافي.

إن الدولة إذن هي المحور الأساسي الذي تدور عليه أبحاث ابن خلدون ونظرياته، وليست العصبية، أو الصراع بين البدو والحضر، كما يذهب إلى ذلك بعض الباحثين<sup>(١١)</sup>. نعم إن العصبية تحتل في نظرية ابن خلدون حول الدولة مكان حجر الزاوية، وآراءه فيها طريفة مبتكرة ومتناسكة تكاد تشكل نظرية قائمة بذاتها. ولكن مع ذلك فإن العصبية عند ابن خلدون ليست غاية في ذاتها، وإنما هي «تجري» إلى غاية معينة هي الملك. فالملك أو الدولة هو الغاية من البحث، والعصبية وسيلة أو أداة للتضيق. وكذلك الشأن بالنسبة إلى الصراع بين البدو والحضر، فابن خلدون لم يتخذ من هذه المسألة موضوعاً للبحث والدراسة، بل إننا نشك في كونه قد انتبه بعمق إلى هذا «الصراع»، فقد نظر إلى العمران البدوي، لا على أنه نقيض للعمران الحضري، بل على أنه أصل له ومادة. فالمسألة بالنسبة إليه مسألة تدرج في سلم الحضارة والمدنية لا مسألة صراع بين نمطين من الحياة<sup>(١٢)</sup>. نعم إنه يتحدث عن الانتقال من البداوة إلى الحضارة، ولكن هذا الانتقال بالنسبة إليه ليس نتيجة صراع اجتماعي، وإنما هو أمر يحدث بالطبع كما سنشرح بعد. إن البدو والحضر، والعصبية والحضارة، ظواهر عمرانية مرتبطة بالدولة باعتبارها صورة للعمران والشكل المحافظ لوجوده، وبالتالي العمود الفقري للدراسات العمرانية الخلدونية.

(١١) ساطع الحصري في كتابه: دراسات عن مقدمة ابن خلدون، وعلي الوردي في كتابه: منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وخصائصه (القاهرة: معهد الدراسات العربية العالية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٦)، الأول يحمل محور النظريات الخلدونية هو العصبية، والثاني يحمله الصراع بين البدو والحضر. (١٢) يجب أن نفرق بين آراء ابن خلدون كما فكر فيها وبين ما تفهمه نحن منها. فإذا كنا نفهم من جعل آرائه أنها تعكس ذلك الصراع بين البدو والحضر الذي شهده عصره، فإن ابن خلدون لم يبن نظرياته على هذا الصراع، فتشؤون العمران بالنسبة إليه ليست نتيجة صراع اجتماعي، بل هي خصائص وطبائع ملازمة له.

## الفصل الثامن

# هَوِيَّةُ عِلْمِ الْعِمْرَانِ إِجْمَالٌ وَمُنَاقَشَةٌ

### ١ - «ثمرة» علم العمران

حاولنا في الفصول الثلاثة الماضية أن نتفهم تصوّر ابن خلدون للعمران البشري الذي جعله موضوعاً لعلمه الجديد. وشرحنا كيف أن صاحب المقدمة قد حرص على إثبات مشروعية علمه هذا، سواء من حيث استحقاقه للقب «علم»، أو من حيث كونه علماً جديداً لم يسبقه إليه أحد من المفكرين السابقين، ومن ثمة كان عليه أن يثبت مخالفة موضوع علمه هذا، للموضوعات التي تبحث فيها العلوم السائدة في عصره والصور الماضية. وقلنا إن الفرق الأساسي بين علم العمران الخلدوني وعلم السياسة كما بحث فيه صاحب كتاب سراج الملوك، هو فرق في طريقة البحث والمعالجة أكثر منه فرقاً في الموضوع. أما الآن، فعلينا أن نحاول استكمال فهمنا لتصور ابن خلدون لعلمه الجديد من زاوية أخرى: زاوية الغاية التي يهدف إليها من إنشاء هذا العلم. ومن ثمة فلا بد لنا من التساؤل: لماذا علم العمران: ما فائدته وما ثمرة؟

لقد سبقت الإشارة إلى أن فكرة هذا العلم الجديد قد استوحاها ابن خلدون من خلال مطالعته لكتب التاريخ، باحثاً عن دروس وعبر من الماضي تعينه على فهم الحاضر الذي أثقلت على فكره مشاكله وأحداثه، إلى درجة قرر معها الانسحاب من خضم الحياة السياسية والتفرغ للمطالعة والدرس، أي لتأمل هذه المشاكل ومحاولة فهم طبيعتها وأسبابها. إن طريق ابن خلدون إلى عمله الجديد، هو التاريخ، وبالضبط ذلك الترابط بين الماضي والحاضر، الذي اكتشفه في فترة توتره النفسي العميق، التي تحدثنا عنها من قبل. ومن هناك كان تصوره لعلم العمران باعتباره يصلح أن يكون «معيّاراً» يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما يقلونه من الأخبار. وبالتالي فإن علم العمران من هذه الناحية. أداة لا غنى عنها للمؤرخ إذا هو أراد أن ينقل لمعاصريه، وللأجيال الآتية من بعده، صورة أقرب ما تكون إلى الحقيقة، عن الماضي وحياة الأجيال الماضية... ولكن هل تنحصر فائدة علم العمران في

هذه المسألة وحدها؟ وهل كانت الحاجة إلى معيار لتمحيص الأخبار، هي الدافع الوحيد،  
الحقيقي، الذي حمل صاحب المقدمة على إنشاء علمه الجديد؟

إن ابن خلدون يقرر مبدئياً، طبقاً لرأي الحكماء، أي المناطقة: أنه «إذا كانت كل حقيقة متعلقة بطبيعة يصلح أن يبحث عما يعرض لها من عوارض لذاتها، وجب أن يكون باعتبار كل مفهوم وحقيقة علم من العلوم يخصه»<sup>(١)</sup>. ولكنه يعقب على ذلك، تبريراً لإغفال الحكماء لهذا العلم الجديد، وعدم كتابتهم فيه، فيقول: «ولكن الحكماء لعلهم إنما لاحظوا في ذلك العناية بالثمرات. وهذا - أي علم العمران - إنما ثمرته في الأخبار فقط كما رأيت. وإن كانت مسائله في ذاتها واختصاصها شريفة: لكن ثمرته تصحيح الأخبار، وهي ضعيفة، فلهذا هجره». (ج ١، ص ٤١٥).

إن موقف ابن خلدون، هنا، واضح وغامض في الوقت نفسه: هو واضح من حيث يؤكد أن «ثمره» علم العمران هي تصحيح الأخبار. ولكنه غامض من حيث إنه يؤكد من جهة أخرى أن مسائل هذا العلم «في ذاتها واختصاصها شريفة»، دون أن يبين نوع هذا «الشرف» وحقيقته. فإذا يعنيه ابن خلدون بذلك؟

للإجابة عن هذا السؤال، لا بد من التصرف أولاً على ما يقصده «الحكماء»: بـ: «شرف» العلم. والجواب عن هذه النقطة يقدمه لنا الغزالي مرة أخرى. يقول أبو حامد في كتابه ميزان العمل<sup>(٢)</sup>: «إن شرف العلم يدرك بشيئين: أحدهما بشرف ثمرته، والآخر بوثاقته دلالاته». فعلم الطب مثلاً أشرف من الحساب باعتبار الثمرة «لأن صحة البدن أشرف من معرفة كمية المقادير». ولكن الحساب أشرف من الطب باعتبار وثاقته الدليل. لأن العلم بمسائل الحساب علم ضروري غير متوقف على التجربة، بخلاف الطب. ومع ذلك فإن «النظر إلى شرف الثمرة أولى من النظر إلى وثاقته الدليل».

وعلى هذا فالعلوم، إما أن تكون شريفة لكونها تنفع الإنسان بكيفية مباشرة في الحياة الدنيا: العلوم الطبيعية، أو في الحياة الأخرى، العلوم الدينية، وإما أن تكون شريفة من حيث إنها تخدم العقل وتشبع فضوله في المعرفة، وتعينه على التقدم في العلوم. وعلم العمران من الناحية الأولى شريف لأن ثمرته تصحيح الأخبار، مما يساعد الإنسان على معرفة الماضي على حقيقته واستخلاص الدروس من وقائع وأحداثه، الشيء الذي يفيد في حياته الدنيا، ويذكره بحياته الأخرى. ومن هنا كانت فائدة التاريخ أنه «يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم، والأنبياء في سيرهم، والملوك في دولهم وسياستهم، حتى تتم فائدة

(١) هذه العبارة من أكثر عبارات ابن خلدون غموضاً والتواءاً ومعانها، أنه كلما توفر لدى الباحث موضوع واقعي يمكن للمقل أن يبحث فيه ويبين خصائصه، كان من الواجب إنشاء علم جديد خاص بهذا الموضوع.

(٢) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، ميزان العمل، تحقيق وتقديم سليمان دنيا، ذخائر العرب؛ ٣٨ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤)، ص ٣٥١.

الافتقار في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا» (ج ١، ص ٣٦٢). ولكن مع ذلك فإن ثمرة علم العمران من هذه الناحية، ثمرة ضعيفة، لأنه لا يقدم لنا هذه الثمرة مباشرة، بل عبر التاريخ.

ولكن علم العمران لا يقتصر شرفه على هذه الناحية فحسب، فهو كما قلنا علم شريف من حيث «مسائله في ذاتها واختصاصها». أي من حيث كونه علماً يرهاتياً متين الأدلة وثيق البراهين. وهذا ما أغفله الحكماء ولم ينتهوا إليه. إن علم العمران لا يقتصر على ذكر ما حدث كما هو الشأن بالنسبة إلى التاريخ، بل إنه يبين كيف، ولماذا حدث ما حدث وبوجه برهاني لا مدخل للشك فيه» هو علم يشرح «من أحوال العمران والتمدن وما يعرض في الاجتماع الإنساني من العوارض الذاتية، ما يمنعك معلل الكوائن وأسبابها، ويعرفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها، حتى تنتزع التقليد من يدك، وتقف على أحوال ما قبلك من الأيام والأجيال وما بعدك»... داخلًا من باب الأسباب على العموم إلى الأخبار على الخصوص، فاستوعب أخبار الخليقة استيعاباً، وذلك من الحكم النافذة صعباً، وأعطى لحوادث الدول عللاً وأسباباً، وأصبح للحكمة صوتاً وللتاريخ جراباً» (ج ١، ص ٣٥٦).

تلك هي مسائل هذا العلم الجديد، وذلك هو شرفها «في ذاتها واختصاصها»، كيف لا، وصاحب هذا العلم يقول عن كتابه، «ولم أترك شيئاً في أولية الأجيال والدول، وتماصر الأمم الأول، وأسباب التصرف والحوار، في القرون الخالية والملل، وما يمرض في العمران من دولة وملة، ومدينة وحلة، وعزة وذلة، وكثرة وقلة، وعلم وصناعة، وكسب وإضاعة، وأحوال متقلبة مشاعة، ويدو وحضر، وواقع ومتنظر، إلا واستوعبت جملة وأوضحت براهينه وعلله، فجاء هذا الكتاب فذاً بما صممت من العلوم الغريبة، والحكم المحجوبة القريبة» (ج ١، ص ٣١٧).

إن هذه العبارات التي يقدم بها ابن خلدون كتابه ويحدد من خلالها علمه الجديد، موضوعاً وغاية، ذات أهمية قصوى بالنسبة إلى ما نحن بصدد البحث فيه. فهي تعيننا على تصور أحسن لعلم العمران الخلدوني والغاية التي أنشأه من أجلها. وتجنباً للاطالة، ولما قد يكون هناك من تكرار لما سبق أن أشرنا إليه أو قررناه، نكتفي هنا بإبراز المسائل الهامة الآتية:

الأولى: هي ما تشير إليه عبارة ابن خلدون هذه: «داخلًا من باب الأسباب على العموم إلى الأخبار على الخصوص». لقد وردت هذه العبارة ضمن الفقرات التي قدم بها لكتابه بجميع أقسامه: المقدمة والتاريخ. ونحن نعتقد أنه يشير هنا إلى أن المقدمة التي ضمنها علمه الجديد هي مدخل إلى التاريخ، يشرح فيه الأسباب على العموم، ليتفرغ بعد ذلك إلى الأخبار بالتفصيل. ومعنى هذا أن المقدمة، أو علم العمران، تنظر إلى التاريخ في عمومته وكنيته، فهي بمثابة شرح وتفسير لأحداث الماضي دون تقييد بالزمان والمكان. أما ما بعدها أي التاريخ فهو تفصيل لوقائع الماضي حسب زمان ومكان وقوعها. وهذا ما يلقي أضواء كاشفة على تفرقة ابن خلدون في التاريخ بين «ظاهر» و«باطن». فالتاريخ «في ظاهره» لا يزيد على

أخبار عن الأيام والدول، والسوابق من القرون الأول، تنمو فيها الأقوال، وتضرب فيها الأمثال، وتطرف بها الأندية إذا غصها الاحتفال وتؤدي إلينا شأن الخليفة كيف تقلبت بها الأحوال واتسع للدول فيها النطاق والمجال، وعمرها الأرض حتى نادى بهم الترحال، وحن منهم الزوال. إن التاريخ بهذا المعنى هو سرد لحوادث الماضي في تسلسلها الزمني فهو «أخبار»، بل مجرد «أخبار تنمو فيها الأقوال». أما «في باطنه» فهو - نظر وتحقيق - وتعليل الكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق. جدير بأن يعد في علومها وتخليق (ج ١، ص ٣٥١). إن التاريخ بهذا المعنى، هو تفسير للكائنات - التي من عالم الأفعال -<sup>(٣)</sup> أي النشاط البشري عبر القرون والأجيال وبيان القوى الموجهة والفاعلة بل المتحركة في هذا النشاط بمختلف مظاهره وأشكاله.

والسألة الثانية: التي نريد إبرازها من خلال العبارات التي أوردناها آنفاً هي: أن هذا التفسير للتاريخ، الذي تضطلع به المقدمة أو علم العمران، يهدف إلى بيان «كيف دخل أهل الدولة من أبراجها (...) حتى تقف على أحوال ما قبلك من الأيام وما بعدك وتعرف كل «واقع ومتنظر». إن مهمة علم العمران، إذن، لا تنحصر في بيان ما حدث في الماضي، بل هو يعرفنا بما «قبلنا وما بعدنا»، بما هو «واقع» وما هو «متنظر». ومعنى هذا بلغة عصرنا، أن علم العمران يهدف من خلال تفسيره للتاريخ، إلى الكشف عن حقيقة «الضرورة التاريخية»: والشروط التي توجهها والعوامل الفاعلة فيها. هذه الضرورة التي تتجسد في الدولة باعتبارها «صورة» العمران والشكل الحافظ لوجوده. وإذن فإن «الدخول من باب الأسباب على العموم» يعني فهم الضرورة التاريخية، الشيء الذي لا بد منه لفهم أحداث الماضي باعتبارها أحداثاً جزئية تحدثنا عنها «الأخبار».

أما المسألة الثالثة: والأخيرة فهي متوجة لما قلناه بصدد المسألتين السابقتين وهو، أن هذا الكتاب - والمقصود به المقدمة والتاريخ معاً - قد أصبح نظراً لذلك كله، «للحكمة صوناً، وللتاريخ جراباً».

ما معنى هذا؟ الصوان والجراب بمعنى واحد تقريباً، وهو الغلاف الذي يصفان فيه الشيء<sup>(٤)</sup>. وبناء على ذلك فإن كتاب العمر يضم الحكمة والتاريخ معاً، الحكمة أو الفلسفة في المقدمة، والتاريخ فيها يليها. ويتج عن ذلك أن علم العمران نوع من الحكمة، وفرع من فروعها فما نوع هذا العلم بالضبط؟ هل هو علم في المنهج على غرار المنطق؟ أم هو علم اجتماع، أم فلسفة تاريخ، أم فلسفة سياسية؟ ذلك ما سنحاول البحث فيه في الفقرات التالية؟

(٣) الكائنات التي من عالم الأفعال هي في لغة ابن خلدون، مجموع أنواع النشاط البشري وما ينتج عنه. أما الكائنات التي من عالم الفوات فهي المخلوقات المادية والروحية التي خلقها الله.

(٤) هذا مع العلم أن هناك فرقاً لغوياً دقيقاً بين الصوان والجراب. فالصوان من الصيانة وهو ما تصان فيه الأشياء الثابتة غالباً. أما الجراب فهو في الأصل مزود المسافر بضع فيه امتعته وطعامه. ولهذا جعل ابن خلدون الحكمة في الصوان باعتبارها أئمن من الأخبار التي جعلها في الجراب.

## ٢ - نعم هو معيار... ولكن

أما أن يكون ابن خلدون قد تصور علمه الجديد على أن إحدى مهامه الأساسية هي «تحييص الأخبار»، فهذا ما لا شك فيه، وما لا يحتاج منا إلى مزيد من التفصيل. وأما أن يكون هذا العلم يصلح فعلاً لهذه المهمة، فهذه مسألة قابلة للمناقشة، وهي موضوع البحث في هذه الفقرة. فلنبداً بطرح الأسئلة الأساسية في الموضوع، وهي: هل يصلح علم العمران كما شرحه صاحبه ليكون معياراً يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه؟ وهل يكفي في تحييص الأخبار مراعاة مطابقتها لطبائع العمران؟ ثم لماذا لم يطبق ابن خلدون نفسه هذا «المنهج» الذي دعا إليه عند كتابته التاريخ؟

قبل الإجابة عن هذه الأسئلة تجب الإشارة إلى أن مصادر التاريخ، كانت إلى أيام ابن خلدون، تنحصر في «الأخبار» التي ينقلها المؤرخ من الكتب، أو يسمعها من رواة المباشرين أو غير المباشرين، فلم يكن الاهتمام بالمصادر الأخرى، كالوثائق والآثار، قد ظهر بعد. ولذلك كان «النقد التاريخي» منحصراً آنذاك فيما عبر عنه ابن خلدون بـ «تحييص الأخبار» وهي مسألة أخذت باهتمام كبار المؤرخين قبل ابن خلدون. بل إن مشكلة نقد الأخبار قد طرحت في الفكر الإسلامي قبل قيام التاريخ، في الإسلام، كفرع مستقل من فروع المعرفة، وذلك على يد أولئك الذين تصدوا لجمع الحديث أو لكتابة السيرة النبوية. وقد اهتموا هؤلاء - كما أشرنا إلى ذلك سابقاً - إلى طريقة نقدية سموها «التعديل والتجريح».

والحق أن ملاحظة ابن خلدون على هذه الطريقة من حيث إنها لا تصلح أو على الأقل لا تكفي في نقد «الأخبار عن الوقائع» صلاحيتها في «الأخبار الشرعية» الإنشائية، ملاحظة سديدة ودقيقة: فقبل التعديل والتجريح لا بد من النظر أولاً فيما إذا كان مضمون الخبر يمكن الوقوع أم لا. ولو أن ابن خلدون حصر قضية الإمكان هذه في الإمكان «الطبيعي» أي في مطابقة مضمون الخبر لقوانين الطبيعة لما كان هناك إشكال، إذ إن الهدف من «المطابقة» سيصبح حينئذ محصوراً في فصل الأخبار التاريخية عما يداخلها من خرافات وأساطير لا يقبلها العقل، ولا تسمح بوقوعها قوانين الطبيعة. ولكن الإشكال قائم وبكيفية حادة، في كونه أراد أن يخضع صحة الخبر لمطابقته لما أسماه «طبائع العمران». ومهما يكن من أمر طبائع العمران هذه، فهي في نهاية التحليل من إنشاء العقل، وبالتالي فإن المقياس أو المعيار في صحة الخبر أو عدم صحته سيكون العقل، والعقل وحده. وإذا كان الأمر كذلك، ألا يصبح التاريخ من صنع العقل لا من صنع الأخبار؟

لقد تنبه إلى هذه المشكلة، من قبل، المؤرخ الكبير ابن جرير الطبري الذي فضل أن يحفظ للتاريخ بهويته الحقيقية، فالتاريخ هو أولاً وقبل كل شيء أخبار. والأخبار لا بد فيها من ناقل ينقلها، أو رأي يرويها فهي لا تستنبط بالعقل، ولا تكتشف بالتفكير والنظر: «إن العلم بما كان من أخبار الماضين، وما هو كائن من أنباء الحاضرين، غير واصل إلى من لم

يشاهددهم ولم يدرك زمانهم إلا بأخبار المخبرين ونقل الناقلين، دون الاستخراج بالعقول، والاستنباط بفكر النفوس»<sup>(٥)</sup>.

نعم إن موقف الطبري هنا قابل للمناقشة أيضاً، فإعادة بناء الماضي لا يمكن أن تتم بمعزل عن العقل، خاصة في مرحلة الإنشاء والتركيب، إذ لا بد من تفسير وشرح، ولا بد من التعليل كلما كان ذلك ممكناً، وهذا لا بد فيه من إعمال العقل. ولكن مع ذلك فإن موقفه أقل خطراً من موقف ابن خلدون الذي يريد أن يحكم العقل، لا في التفسير والتعليل فحسب، بل في قبول الأخبار أو رفضها. وهكذا فإن المطابقة لوقائع العمران، كمنهج للتاريخ، ليست بأشلم من «التعديل والتجريح»، وبالتالي فإن المشكلة ستظل قائمة ما دام المؤرخ يعتمد فقط على الأخبار المنقولة أو الرواية من غير استعانة بالوثائق والأثار وغير ذلك من المصادر المادية. وإذا كان من فضل لابن خلدون في هذه المسألة فهو فضل إشارة المشكل بحدته، ولقد كان بإمكانه الاهتداء إلى الحل، بتوسيع دائرة مصادر التاريخ والعمل على نقدها نقداً مادياً، لو أن المشكل الحقيقي الذي ملك عليه اهتمامه كان هو النقد التاريخي بالذات.

على أن ابن خلدون معذور هنا، أولاً لأن العلم في عصره والعصور التي خلت قبله كان دوماً هو «ما حوته الصدور» لا ما تتضمنه الأوراق. فرواية العلم والأخبار عن المشايخ وكبار الرجال كان المصدر المفضل والموثوق به، وثانياً لأن التأكد من صحة الوثيقة واستنطاقها كان يتطلب أسلحة لم تكن متوفرة في عصره.

ولكن على الرغم من ذلك فلقد كان على صاحب المقدمة وهو الذي يلتزم المنطق بصرامة، أن يتأمل معياره الجديد هذا ويبحث فيما إذا كان يصلح حقاً في نقد الأخبار أكثر من صلاحية التعديل والتجريح، بل لقد كان عليه أن يراجع بعض نظرياته بعد أن اتسعت تجربته، وعاش في المشرق العربي أوضاعاً تختلف عن تلك التي عاشها في المغرب والتي أوحث له بآرائه ونظرياته في ميدان السياسة والاجتماع.

لقد أراد ابن خلدون أن يجعل من علمه الجديد ضابطاً للكتابة التاريخية. ولكن علم العمران كما عرضه صاحبه ليس عبارة عن قواعد منهجية، بل هو تفسير لحوادث تاريخية معينة، إن علم العمران في الحقيقة يعتمد على التاريخ، لا العكس. فيجب أن تكون الأخبار صحيحة حتى نستطيع أن نتعرف من خلالها على ما يمكن تسميته بـ «طبائع العمران» إن الأخبار التاريخية الصحيحة يجب أن تسبق كل تفسير نقترحه لفصل من فصول التاريخ.

لقد أخطأ ابن خلدون - إذن - في فهم العلاقة بين علم العمران وبين التاريخ... ولقد كان لهذا الخطأ نتائج خطيرة على هذا العلم نفسه. وقد انعكس هذا الدور الخاطيء الذي أسنده ابن خلدون إلى علمه الجديد، على تحليلاته لحوادث تاريخية كثيرة، خاصة تلك التي ألزم في تفسيرها مراعاة «طبائع العمران» كما فهمها وقررها. ويدل أن يراجع فهمه لهذه

(٥) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، الطبعة المصرية (الطبعة الحسنية،

[د.ت.])، ج ١، ص ٥.



الطبائع عندما تتعارض مع وقائع التاريخ، نجده يتحايَل بمختلف الطرق، وبذلكاء أحياناً، لإدراج هذه الحوادث في إطار تلك الطبائع، ولو أدى به ذلك إلى تكييفها بشكل غير مشروع.

من ذلك مثلاً، أن العباسة أخت هارون الرشيد «لا يمكن أن تأتي محظوراً في الشرع مع جعفر البرمكي، لأنها كانت «قرية عهد بدواة العروية وسداجة الدين البعيدة عن عوائد الترف ومرتفع الفواحش» (ج ١، ص ٣٧٤). وكذلك فإن الأخبار التي تنسب إلى هارون الرشيد شرب الخمر أخبار كاذبة واهية، لا شيء، إلا لأن الرجل «لم يكن... بحيث يواقع محرماً من أكبر الكبائر عند أهل الملّة، ولقد كان أولئك القوم كلهم بمنجاة من ارتكاب السرف والترف في ملابسهم وزينتهم وسائر متناولاتهم، لما كانوا عليه من خشونة البدواة وسداجة الدين التي لم يفارقوها بعده؟ وأيضاً فإن الدولة العباسية آنذاك كانت في أول طورها، ولأن طبائع العمران تقتضي أن «طبيعة الدولة في أولها... البدواة والغضاضة» (ج ١، ص ٣٨١).

هذا إذا كان - تزيف الخبر - ممكناً دون حرج. أما إذا كان الحادث التاريخي من القوة بحيث لا يمكن إنكاره، فإن الحل حينئذ سيكون عن طريق التحايل على «طبائع العمران» نفسها، تماماً كما يفعل الفقهاء - وابن خلدون واحد منهم - حين يتحايلون على نصوص الشرع لإصدار فتاوى تقرر ما يريدون أو يراد لهم. وهكذا، فإذا كانت «طبائع العمران» تقتضي أن «الرئاسة على أهل العصبة لا تكون في غير نسبهم» وإن «الملك والدولة العامة إنما يحصلان بالقبيل والعصبة»، وإذا كان من الثابت تاريخياً أن المهدي بن تومرت قد ترأس على قبائل مصمودة التي ناصرته وابعته على الموت «وتساقطت في ذلك من أتباعه نفوس لا يحصى إلا خالفها» (ج ١، ص ٣٩٧)، على الرغم من ادعائه الانتساب إلى أهل البيت، لا إلى عصبية مصمودة، فإن الحل لهذا الإشكال هو أن نسبة الفاطمي كان «خفياً قد درس عند الناس وبقي عنده وعند عشيرته يتناقلونه فيهم، فيكون النسب الأول كأنه انسلخ منه، وليس جلدة هؤلاء وظهر فيها. فلا يضره الانتساب الأول في عصبية إذ هو مجهول عند أهل العصبة!» (ج ١، ص ٣٩٨). هذا بالنسبة إلى نسب ابن تومرت، أما فيما يتعلق بالمولى أدریس، العلوي النسب، الذي رأس قبائل أوربة ومغيلة البربرية وأقام فيها دولة الإدارة مع إنه لم يكن من عصبيتها، بل كان نسبة إلى أهل البيت وأضحاً يعرفه العام والخاص، مثله في ذلك مثل العبيدين الذي ترأسوا على قبائل صناجة وهوارة وأقاموا فيها دولتهم... فإن حل الإشكال هنا يتطلب التحايل على «طبائع العمران»، وذلك بتوسيع مفهوم العصبية حتى يصبح مفهوماً أشبه بمفعول السحر. وبيان ذلك أن عصبية أدریس والعبيدين كان لها «غلب كثير على الأمم والأجيال» حتى صار الولاء لها «عقيدة إيمانية» لا يمكن زعزعتها وإلا «زلزلت الأرض زلزالها» فالأدراسة والعبيديون من أهل «النصاب الملكي» أي من سلالة عصبية حاكمة ولذلك فإنه «قد يحدث لبعض أهل النصاب الملكي دولة تستغني بها عن العصبية» (ج ٢، ص ٤٦٥). وبعبارة أوضح، إن العصبية هي دوماً أصل للسلطة والملك. ولكن إذا حدث تأسيس الملك والدولة في قوم ذوي عصبية معينة وعمل يد شخص لا ينتمي لا من



الاجتماعية... . وغني عن البيان القول بأن هذا وذاك هو موضوع ومنهج وغاية علم الاجتماع الحديث. وهذا الرأي يشترك فيه، ليس فقط أولئك الذين خصصوا دراسات مستقلة مقدمة ابن خلدون، بل أيضاً معظم الذين تصدوا إلى التأريخ لعلم الاجتماع من الأساتذة العرب<sup>٣١</sup>.

والواقع أن تعريف ابن خلدون لعلمه الجديد، والطريقة التي سلكها في معالجته المسائل الاجتماعية التي تعرض لها وكذلك التصميم الذي سار عليه في أبحاثه، كل ذلك يغري بالقول بأن علم العمران الخلدوني هو تماماً علم الاجتماع الحديث. ولكن إذا تجاوزنا هذه المظاهر، وهي في معظمها مظاهر شكلية، وحاولنا النفاذ إلى عمق التفكير الخلدوني للتعرف على حقيقة تصوره لعلمه الجديد، وحقيقة الإطار الذي وضعه فيه، فإننا سنكون مضطرين إلى التردد في «توأمة» علم العمران الخلدوني بعلم الاجتماع الحديث.

ذلك لأن المشكلة الرئيسية التي سيطر على اهتمام ابن خلدون هو، كما قلنا قبل، «تعاقب الدول وتزاحمها وأسباب قيامها وسقوطها، لا الشؤون الاجتماعية عامة. لقد سبق أن أوضحنا إن المحور الأساسي الذي تدور حوله آراء ابن خلدون وأبحاثه هو الدولة، كما تصورها وكما عرفها عصره... . نعم إن ابن خلدون لا يبحث في الدولة بحثاً فقهياً «حقوقياً»، بل يدرسها تاريخياً واجتماعياً كما عرفتها البلاد الإسلامية، ومن ثمة فإن الظواهر الاجتماعية التي يعنى ابن خلدون بدراستها هي أما تلك التي تؤدي بشكل من الأشكال، وحسب رأيه،

---

(٧) يذهب بعض الباحثين في المقارنة بين علم العمران الخلدوني وعلم الاجتماع الحديث إلى أبعد من هذا. فالدكتور علي عبد الواحد (وإني مثلاً يرى أن كل باب من أبواب المقدمة هو عبارة عن قسم من أقسام الدراسات الاجتماعية الحديثة. فالباب الأول من أبواب المقدمة يتناول بالدرس أثر البيئة الجغرافية في الظواهر الاجتماعية وتشكلها. والباب الثاني وموضوعه العمران البدوي والأمم الوحشية والقبائل يتناول المسائل التي يدرسها المحدثون من علماء الاجتماع في ما يسمونه أصول المدنية الحديثة (Origine de la Civilisation) والباب الثالث وموضوعه، الدول العامة والملك والحلافة والمراتب السلطانية، يتعرض لما يسميه المحدثون علم الاجتماع السياسي. أما الباب الرابع في البلدان والأمصار وسائر العمران، فقد عرض فيه ابن خلدون لما أسماه العلامة دوركايم، المورفولوجيا الاجتماعية (La Morphologie Sociale) أي علم البنية الاجتماعية. ويعلق د. وافي على هذا قائلاً وقد ظن دوركايم وأعضائه مدرسته أنهم أول من فطن إلى الخواص الاجتماعية لهذه الظواهر، وأول من أدخلها في مسائل علم الاجتماع، ولم يدروا أنه قد سبقهم إلى ذلك ابن خلدون بأكثر من خمسة قرون... . أما الباب الخامس في الماش والجماد فقد عرض فيه - حسب رأي د. وافي دالباً - لما يسمى الآن علم الاجتماع الاقتصادي (Sociologie Economique) والباب السادس والأخير وموضوعه العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه «فهو يتعرض لارتقاء التفكير الإنساني (الديناميك الفكري الاجتماعي حسب تعبير أوكست كوتز) وإنشاء العلوم وتربيتها (Classification des Sciences) والتعليم وطرقه... .

انظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، العمر وديوان المبتدأ والخير في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون، تحقيق علي عبد الواحد (وإني، ط ٢ (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٦٥) (الطبعة الثانية بخصوص الجزء الأول والطبعة الأولى بخصوص باقي الأجزاء)، ج ١، ص ٢٣٤ و ٢٤١، ج ٢، ص ٤٠٩، ج ٣، ص ٨٩٣ و ٩٧٣.

إلى قيام الدول أو سقوطها، وإما تلك التي تحدث من خلال النشاط الاجتماعي والفكري للحياة الحضرية، والتي تعتبر الدولة شرطاً لوجودها.

أما غير هذه وتلك من الظواهر الاجتماعية، فإن صاحب علم العمران لا يوليها أي اهتمام. إنه لا يعنى لا بالفرد ولا بالأسرة ولا بالعلاقات الاجتماعية الدقيقة، بل إنه على الرغم من أن أبحاثه تكاد تركز حول المجتمع القبلي، فهو لا يهتم بدواسة الحياة في القبيلة ولا بالعلاقات الداخلية فيها، ولا بنظمها وعاداتها وتقاليدها، وإنما يهتم فقط بالقبيلة في فترة معينة من تطور نشاطها، أي عندما تصبح قوة سياسية لها وزنها في سير الأحداث. إنه يركز اهتمامه حول «العلاقات الخارجية» للقبائل، علاقاتها مع بعضها بعضاً ومع الدولة. ولما كانت هذه العلاقات تتجسم في «الصراع العصبي» من أجل السلطة فإن أبحاثه في النهاية تركز حول الدولة، مما جعلها تمتد عمودياً أكثر من إمتدادها أفقياً.

ومن هنا كان علم العمران الخلدوني أضيق من علم الاجتماع من الناحية الأفقية، ولكنه أعمق منه من الناحية العمودية، الناحية التاريخية. ذلك أنه بمقدار ما تمتد الدراسات الاجتماعية الحديثة والمعاصرة إلى مختلف مظاهر الحياة الاجتماعية قصد دراستها في تداخلها وتشابكها دون تقييد بالزمان والمكان تقييداً كبيراً، بمقدار ما يfokus علم العمران في تتبع ظاهرة اجتماعية أساسية بعينها، هي ظاهرة الدولة، خلال مراحل نشأتها وتطورها والأحداث التاريخية والاجتماعية المرافقة لها. ومن هذه الزاوية يبدو علم العمران أقرب إلى التاريخ منه إلى علم الاجتماع.

فهل نحن هنا أمام فلسفة معينة للتاريخ

#### ٤ - فلسفة تاريخ... ؟

كثيرون هم أولئك الذين رأوا هذا الرأي، وعمل رأسهم جميعاً المؤرخ البريطاني المعاصر أرنولد توينبي A. Toynbee الذي قال عن ابن خلدون أنه «قد أدرك وتصور وأنشأ فلسفة للتاريخ، هي بلا شك أعظم عمل من نوعه خلفه أي عقل في أي زمان ومكان»<sup>(٨)</sup>. وإلى مثل هذا ذهب روبرت فلينت Flint الذي قال: «من جهة علم التاريخ أو فلسفة التاريخ يتحلل الأدب العربي بإسم من ألمع الأسماء. فلا العالم الكلاسيكي في القرون القديمة، ولا العالم المسيحي في القرون الوسطى، يستطيع أن يقدم إسماً يضاهي في لمعانه ذلك الإسم. إذا نظرنا إلى ابن خلدون (١٣٣٢ - ١٤٠٦ م) كمؤرخ فقط وجدنا من يتفوق عليه حتى بين كتاب العرب أنفسهم. وأما كواضع نظريات في التاريخ فإنه منقطع النظير في كل زمان ومكان، حتى «فيكو» بعده بأكثر من ثلاثمائة عام. ليس أفلاطون ولا أرسطو ولا القديس

Arnold Joseph Toynbee, A Study of History.

(٨)

نقلنا النص العربي لهذه الفقرة من: ساطع الحصري [ابن خلدون]، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، طبعة موسسة (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦١)، ص ٢٦٠.

أغسطن بأنداد له. وأما البقية فلا يستحقون حتى الذكر بجانيه... كان رجلاً منقطع النظر بين أهل دينه ومعاصريه في موضوع الفلسفة التاريخية كما كان «دانتي» في الشعر و«بايكون» في العلم بين أهل دينها ومعاصريها»<sup>(٩)</sup>.

إن رأي هذين الباحثين المختصين جدير بكل احترام وتقدير. وقد تناقله وأشار إليه جُلُّ الذين كتبوا عن ابن خلدون فيها بعدد. والحقيقة التي لا يمكن الجدل فيها هي أن نظريات ابن خلدون، أو بعضها على الأقل، تبدو للباحث أقرب إلى فلسفة التاريخ منها إلى أي صنف آخر من الدراسات الاجتماعية، خصوصاً وابن خلدون نفسه يؤكد، كما رأينا سابقاً، على العلاقة المتينة بين علمه الجديد والفلسفة.

ولكن هل يمكن اعتبار العلم الخلدوني، كما وصفناه آنفاً، فلسفة في التاريخ بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة؟

هناك عدة حقائق تمنعنا من الجواب بالإيجاب عن هذا السؤال منها:

- إن ابن خلدون لم يكن يهدف إلى تفسير التاريخ ككل، فهو لم يطرح مشكل المصير البشري على العموم في كل زمان ومكان، وإنما كان يهدف إلى بيان العوامل التي تحكم في حقبة تاريخية معينة هي تاريخ الإسلام على العموم وتاريخ المغرب العربي على الخصوص.

- إن الأساس الذي انطلق منه ابن خلدون لم يكن أساساً فلسفياً بل سياسياً واجتماعياً. والوعي التاريخي الذي استيقظ عنده بعد نكبة لم يكن يخص مصير الإنسان على العموم، حريته وفاعليته، فهو لم يتعدّ حدود التاريخ في طرحه للمشكل، بل إنه طرح مشكلة معينة هي مشكلة قيام الدول وسقوطها، في حدود حقبة تاريخية معلومة. فعلم العمران من هذه الناحية علم «مؤطر» تاريخياً. لقد استند فيه إلى وقائع تاريخية معينة، لا إلى مبدأ فلسفي عام.

وهذا الموقف من جانبه ينسجم تماماً مع نظريته في المعرفة وحدودها<sup>(١٠)</sup>. فالعقل البشري عنده مقيد بالتجربة ولا يستطيع تعدي حدودها بسلام. هو لا يعلم من الأسباب إلا تلك التي هي من طبيعة ظاهرة. أما فوق ذلك فهو خاص بالعلم المحيط، العلم الإلهي. ولذلك وجب في نظره، التقيد بـ «الإمكان الواقعي»، وعدم اعتبار الإمكان العقلي المطلق لأنه «لا يفرض حداً بين الواقعات». والبحث في التاريخ أو في العمران البشري هو أولاً وبالذات البحث في هذه الواقعات نفسها كما حدثت متعاقبة مترابطة.

- وأخيراً، فإن مفهوم طبائع العمران عند ابن خلدون مفهوم ضيق من الوجهة الفلسفية، فهو لا يعني بها قانوناً عاماً تخضع له جميع ظواهر الحياة البشرية. بل جملة من «الخصائص الذاتية» تتحكم في بعض الظواهر الاجتماعية كلاً على حدة. فللعمران البدوي

(٩) فلينت، تاريخ لفظة التاريخ، ص ٨٦ ذكره المصري، نفس المرجع، ص ١٧٥ - ١٧٦.

(١٠) انظر الفصل الرابع من هذا القسم.

طبايعه، وللملك طبيعته، وللحضارة وظواهرها طبائع خاصة بها. نعم إن هذه الطبائع كلها لها علاقة واضحة أحياناً، خفية أحياناً أخرى بـ «طبيعة» عامة للعميران البشري، هي العصبية كما سنبين فيما بعد. ولكن مفهوم العصبية هذا لا يعني قانوناً عاماً يتحكم في مصير البشرية، بل هو فقط نوع من الرابطة الاجتماعية يبرز مفعولها على غيرها من الروابط في ظروف خاصة ويختفي أو يضعف في ظروف أخرى.

كل هذه المطلقات، والحقائق، تمنعنا من القول إن علم العمران الخلدوني هو في جملة فلسفة في التاريخ... إن فلسفة التاريخ هي قبل كل شيء فلسفة بكل ما تتضمنه هذه الكلمة من أبعاد. أما علم العمران كما تصوره ابن خلدون وكتب فيه فهو مقيد بالإمكان الواقعي ويحدد تجربة تاريخية معينة، هي تجربة الحضارة الإسلامية.

## ٥ - في إطار الفكر الإسلامي

يتضح مما تقدم أنه من الصعب إيجاد مكان مناسب لعلم العمران الخلدوني في إطار الدراسات الاجتماعية الحديثة. فهو كما رأينا يقع بين علم الاجتماع وفلسفة التاريخ. فهل هو نوع «جديد» من هذه الدراسات، يمكن أن يطلق عليه مثلاً، إسم «سوسيولوجيا التاريخ»؟

ولكن ما لنا ولهذا، ونحن الذين التزمنا في دراستنا هذه، النظر إلى فكر ابن خلدون في إطاره الحقيقي، إطار الفكر الإسلامي في العصور الوسطى. إن وصف العلم الخلدوني بأنه علم اجتماع أو فلسفة تاريخ أو غير هذا وذلك من الأوصاف لن يساعد على فهم آرائه كما هي، بل بالعكس، إن ذلك قد يدفع بنا إلى تحريف مجرى الفكر الخلدوني وصيغته بصيغة جديدة غير صيغته الأصلية والأصيلة معاً. وإذا كان لا بد من تحديد هوية هذا العلم الجديد الذي اكتشفه ابن خلدون في القرن الثامن الهجري، الرابع عشر الميلادي، فإنه يجب أن يتم ذلك في إطار اهتمامات العصر الذي ظهر فيه واستناداً إلى المنابع والمصادر التي عُرف منها.

لقد عرف الفكر الإسلامي، إلى جانب الدراسات اللغوية والأدبية والفقهية والكلامية والفلسفية، جانباً سياسياً واجتماعياً ما زال في حاجة إلى مزيد بحث ودراسة. وفكر ابن خلدون، نظرياته السياسية والاجتماعية، هو في نظرنا استمرار وتبويب لهذا الجانب من الفكر العربي الإسلامي. وبدون أن ندخل في التفاصيل، فإننا سنقتصر هنا على محاولة ربط آراء ابن خلدون ونظرياته بالاتجاهات التي عرفها الفكر الإسلامي في ميدان السياسة والاجتماع.

لقد ارتبط الإسلام، تاريخياً، بنظام معين للحكم هو نظام الخلافة. وبما أن هذا النظام كان يمثل في نظر المسلمين، بشكل أو بآخر، النظام الوحيد المقبول شرعياً، فقد ترتب على ذلك:

أولاً: ارتباط البحث في شؤون الحكم، أي في مسألة الإمامة والخلافة، بالباحث الدينية الكلامية منها والفقهية. لقد كان هذا البحث يستهدف من وجهة المجادلات الكلامية السياسية إثبات شرعية، أو عدم شرعية، حكم الخلفاء الأربعة الأول، كلهم أو بعضهم.

وذلك حسب النزعة السياسية التي يتبعها الباحث: (سنة، شيعة، خوارج...). ومن وجهة الدراسات الفقهية كان البحث في الإمامة يستهدف استخلاص الأسس التي يقوم عليها الحكم في الإسلام، والشروط التي يجب أن تتوفر في الخليفة. وذلك بناء على ما ورد في القرآن من آيات لها علاقة بهذا الموضوع، وعلى ما روي عن النبي من أحاديث في هذا الشأن، وبناء كذلك على ما تم العمل به أيام الرسول وفي عهد الخلفاء الأربعة، وبالمخصوص منهم أبو بكر وعمر. ومن أهم المسائل التي دار البحث حولها في هذا الموضوع مسألة وجوب أو عدم وجوب قيام الحكم في الإسلام، ومسألة الصفات والشروط التي يجب أن تتوفر في الحاكم<sup>(١١)</sup>.

بخصوص المسألة الأولى<sup>(١٢)</sup> اتفق معظم الفقهاء والمتكلمين على وجوب قيام الحكم في الإسلام بمعنى أن إقامة الحكم في المجتمع الإسلامي فرض على الأمة كلها وهي مسؤولة عن أدائه. ولا تسقط عنها هذه المسؤولية إلا إذا كان هناك من بين أفرادها من يتولى بالفعل منصب الإمام أو الخليفة، مثله في ذلك مثل سائر فروع الكفائية<sup>(١٣)</sup>.

لقد أكد الفقهاء والمتكلمون على اختلاف نزعاتهم، أن أمر الدين لا يستقيم إلا باستقامة أمور الدنيا: إن الدين يتطلب إقامة الشعائر وإقامة الحدود، وإجراء المعاملات وفق أحكام الشريعة، وحماية الثغور من هجوم الأعداء... الخ، وهذا كله لا يتأتى إلا بقيام «سلطان مطاع» يتولى تنفيذ أوامر الله في العباد. وقد استند هؤلاء في تعزيز فكرتهم هذه على بيان أن الاجتياح الإنساني ضروري، وأن هذا الاجتياح نفسه يستلزم قيام حاكم يفصل في المنازعات بين الناس أثناء اجتياحهم وتعاونهم<sup>(١٤)</sup>. نجد هذه الفكرة عند الفزاري الذي يؤكد «أن الدنيا والأمن على النفس والأموال لا يستقيم إلا بسلطان مطاع... وعلى الجملة لا يتيسر العاقل في أن الخلق على اختلاف طبقاتهم وما هم عليه من تشتت الأهواء وتباين الآراء لو تخلوا وراهم ولم يكن رأي مطاع يجمع شتاتهم لهلكوا من عند آخرهم - وهذا داء لا علاج له إلا بسلطان قاهر مطاع يجمع شتات الآراء. فبان أن السلطان ضروري في نظام الدنيا» (الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٩٦).

(١١) لعل أحدث مرجع يمكن أن نحيل القارئ إليه في هذه المسائل، كتاب: محمد ضياء الدين الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية، ط ٤ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦)، ص ١٣٣ وما بعدها.

(١٢) لم يشذ عن القول بالوجوب إلى القول بالجواز إلا أقلية ومنهم الأصم من المعتزلة وبعض الخوارج كما يقول ابن خلدون. انظر: فصل في اختلاف الأمة في حكم هذا المنصب وشروطه، في: ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ج ٢، ص ٥٢٠.

(١٣) يفرقون من الناحية الفقهية بين «الفرض العيني» وهو الذي يجب على كل مسلم القيام به شخصياً، كالصوم والصلاة... وبين «الفرض الكفائي» أو فرض الكفائية، وهو الذي يجب على الأمة الإسلامية كلها، ولكن إذا قام به البعض سقط عن الكل، كصلاة الجنازة مثلاً.

(١٤) انظر هذا الدليل بصيغ مختلفة، وعند أهم المفكرين المسلمين الذين بحثوا في مسألة الإمامة، في: الرئيس، نفس المرجع.

وفي مقدمة الحسبة لابن تيمية نقرأ ما يلي: «وكل بني آدم لا تتم مصلحتهم لا في الدنيا ولا في الآخرة إلا بالاجتماع والتعاون والتناصر، فالتعاون والتناصر على جلب منافعهم، والتناصر لدفع مضارهم. ولهذا يقال: الإنسان مدني بالطبع. فإذا جمعا فلا بد لهم من أمور يفعلونها يحتلونها بها المصلحة، وأمور يجتنبونها لما فيها من المفسدة. ويكونون مطيعين للأمر بتلك المقاصد، والنهائي عن تلك المقاصد - فجميع بني آدم لا بد لهم من طاعة أمر ناه. فمن لم يكن من أهل الكتب الإلهية ولا من أهل دين، فإنهم يطيعون ملوكهم فيما يرون أنه يعود بمصالح دنياهم مصيين تارة وتخطئين أخرى».

أما بخصوص المسألة الثانية وهي الصفات التي يجب أن تتوفر في الخليفة، فقد حصرها الماوردي في سبعة شروط هي: «أحدها العدالة على شروطها الجامعة. والثاني العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام، والثالث سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان ليصح معها مباشرة ما يدرك بها، والرابع سلامة الأعضاء من نقص يمنع من استيفاء الحركة وسرعة النهوض، والخامس الرأي المقتضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح، والسادس الشجاعة والتجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو، والسابع النسب وهو أن يكون من قريش لورود النص فيه وانعقاد الإجماع عليه»<sup>(١٥)</sup>. ولم يكن هناك خلاف كبير بين الفقهاء والمتكلمين حول هذه الشروط، فيما عدا الشرط الأخير، وهو النسب القرشي. فالذين قالوا بوجوب اشتراط النسب القرشي قد استندوا في ذلك إلى حديث: «الأئمة من قريش» وقد كانوا في الغالب من الموالين للحكم. أما القائلون بعدم اشتراطه، فلمهم لم يعدوا أحاديث يستندون إليها، وكانوا في معظمهم خارجين عن الحكم القائم، معارضين له (الخوارج بالخصوص) ... وقد تطور الأمر في النهاية إلى تعويض شرط القرشية بـ «الكفاية»: يقول أبو حامد الغزالي، «إن الإمامة عندنا تنعقد بالشوكة، والشوكة تقوم بالمبايعة»، «وليس المقصود أعيان المبايعين، وإنما الغرض قيام شوكة الإمام بالاتباع والأشياء»<sup>(١٦)</sup>.

إن إلحاح الغزالي هنا، على ضرورة الشوكة في انعقاد الإمامة، يشكل مرحلة جديدة في تطور نظرية أهل السنة في الخلافة، وستكون المرحلة التالية مباشرة هي نظرية ابن خلدون في العصية. هذه النظرية التي سيشرح بها «السرة» في اشتراط القرشية فيمن يتولى منصب الخلافة في الإسلام. وهو أن اشتراط النسب القرشي في الخليفة ليس من أجل «التبرك بوصلة النبي ﷺ كما هو في المشهور» بل إن السرة في ذلك هو «اعتبار العصية التي تكون بها الحياة والمطالبة... والعصية العربية كانت أبام النبي وفي عهد الخلفاء في قريش»<sup>(١٧)</sup>.

(١٥) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية (القاهرة: مطبعة الوطن،

١٢٩٨ هـ)، ص ٤.

(١٦) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، فضائح الباطنية، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي، المكتبة العربية، ٧ (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٤).

(١٧) ابن خلدون، مقلعة ابن خلدون، ج ٢، ص ٥٢٥. هذا يستعود إلى شرح هذه المسألة في الفصل الثاني عشر من القسم الثاني.



وإذن فإن نظرية ابن خلدون في العصبية، وهي النظرية التي فسّر بها نشوء الدول وتطورها ومقوتها، هي استمرار وتطوير لما انتهى إليه الفكر السياسي السني في موضوع الخلافة. بل إننا نستطيع أن نؤكد أن هناك أصولاً إسلامية واضحة لنظرية ابن خلدون في العصبية: من ذلك مثلاً هذا النص الذي يشرح فيه الغزالي مفهوم العصبية بشكل يقترّب كثيراً من مفهوم ابن خلدون لهذه الظاهرة الاجتماعية. يقول أبو حامد<sup>(١٨)</sup>: من أنواع المذاهب: وما يتعصب له في المباهات والمناظرات (... ) فهو غمط الآباء والأجداد، ومذهب المعلم، ومذهب أهل البلد الذي فيه النشوء، وذلك يختلف بالبلاد والأقطار ويختلف بالعلمين. فمن ولد في بلد المعتزلة أو الأشعرية أو الشافعية، انفرس في نفسه منذ صباه التعصب له، والذّب عنه، والذم لما سواه، فيقال أشعري المذهب، أو معتزلي أو شافعي أو حنفي، ومعناه أن يتعصب له، أي ينصر عصابة المتظاهرين بالمواالات، ويجري ذلك مجرى تناصر القبيلة بعضهم لبعض. ومبدأ هذا التعصب حرص جماعة على طلب الرئاسة باستتباع العوام، ولا تنبعث دواعي العوام إلا بجماع يحمل على المتظاهرين... .

ثانياً: إن هذه البحوث الكلامية والفقهية في مسألة الإمامة، التي كانت تستهدف تأطير أو تقنين نظام الحكم في الإسلام من وجهة نظر الشرع، قد جعلت البحث في مسألة الحكم من اختصاص الفكر الديني لا الفكر الفلسفي. وقد أدى هذا بالإضافة إلى الخوف من الحكام، إلى عدم ظهور فلسفة سياسية في الفكر الإسلامي على الرغم من اطلاع فلاسفة الإسلام على جمهورية أفلاطون وكتاب السياسة لأرسطو. وكان من نتيجة ذلك أن اقتصر البحث في شؤون الحكم - خارج الإطار الفقهي - على جانب هامشي، لا يتناول أساس المشكلة، وإنما يبحث فقط في آداب السياسة والملوك: هذه «الآداب» التي ألفت فيها رسائل وكتب في مختلف العصور الإسلامية - ابتداء من ابن المقفع إلى أبي بكر الطرطوشي ومن جاء بعده. وكان معظم هؤلاء الذين كتبوا في هذا الموضوع من كبار موظفي الدولة. وكثيراً ما كانوا يفعلون ذلك بطلب من الخلفاء والحكام أنفسهم. ولقد كان المحور الأساسي والعام الذي يدور عليه ما ألفت في هذا الموضوع هو بيان أحسن الطرق التي تمكن الحاكم من كسب ولاء رعيته، والحفاظ على مملكته، وكانت مادتها الخام هي ذلك العدد العديد من الحكم والأمثال التي تنسب إلى حكام الفرس واليونان والهند، مما اصطلاح على تسميته في الأدب العربي «السياسة الملوكية» أو «الآداب السلطانية».

ويظهر أن الفقهاء لم يكونوا راضين عن هذا النوع من «الحكم» السياسية، باعتبار أن آداب الحكم والسياسة يجب أن يبحث عنها في الشريعة، وفيها وحدها. ولعل هذا ما دفع ابن تيمية الفقيه الحنبلي المشدد إلى تأليف كتابه السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية الذي يعالج فيه، من الوجهة الشرعية والفقهية، ما يجب أن يكون عليه الحاكم، والطرق التي يجب عليه إتباعها للحفاظ على مملكته وكسب ولاء رعيته. وبعبارة أخرى فإن «السياسة

(١٨) الغزالي، ميزان العمل، ص ٢١٢.

الشرعية» لاین تبعية يمكن أن تعتبر من هذه الزاوية كبديل عن «السياسة الملوكية» أو «السياسة المدنية».

\*\*\*

نخلص مما تقدم إلى أن المسألة الرئيسية التي دار حولها الفكر السياسي في الإسلام بنوعيه، الفقهي وغير الفقهي، هي: ما هي المبادئ أو الأسس التي يجب أن يقوم عليها الحكم في المجتمع الإسلامي؟ ثم كيف يمكن للحاكم خليفة كان أو أميراً أن يحتفظ بحكمه ويحظى برضى رعيته؟ وقد انتهى البحث في الجواب عن السؤال الأول إلى القول بـ «الشوكة»، كما رأينا ذلك عند الغزالي. أما عن السؤال الثاني فقد كان الجواب عنه يدور دوماً حول: «الجند والمال». وهذا وذاك هو بالضبط، ما يقرره ابن خلدون، ويفصل القول فيه. وإذاً فإن آراء ابن خلدون السياسية هي، من هذه الناحية، استمرار وتطوير للفكر السياسي في الإسلام.

وهذا، بالضبط، ما يفسر ربط ابن خلدون علمه الجديد بكتاب الطرطوشي سراج الملوك فقد حوّم الطرطوشي - كما يقول ابن خلدون - على الغرض، ويؤب كتابه بشكل يشبه أبواب المقدمة، والحق أن الطرطوشي قد جمع في كتابه مجموع الأفكار التي تشكل الجانب الثاني من الفكر السياسي في الإسلام، جانب الآداب السياسية، مما يمكن اعتباره مرحلة جديدة في هذا الجانب، توازي المرحلة التي دشنها الغزالي في الجانب الأول. وبإني ابن خلدون ليركب من الجانبين معاً مرحلة جديدة ينتج بها النظريات السياسية والاجتماعية في الإسلام. وهذا أيضاً ما فهمه ابن الأزرق<sup>(١٩)</sup> - وهو من الجيل التالي مباشرة لجيل ابن خلدون - من المقدمة التي لحصها في كتابه بدائع السلك في طبائع الملك. فال موضوع، موضوع المقدمة، وبالتالي موضوع علم العمران، كما فهمه معاصرو ابن خلدون هو طبائع الملك.

إن مقدمة ابن خلدون، وبالتالي علمه الجديد، كتاب في السياسة، ويعني أوسع، في الاجتماع الإنساني أو العمران البشري، ولكنه يختلف عن كتب السياسة، القديمة سواء المؤلفات في العهد البيزنطية أو في العصور الإسلامية في نقطة هامة جداً: لقد كان المؤلفون الإسلاميون يبحثون عن الأسس التي يجب أن يتبني عليها الحكم في المجتمع الإسلامي، وعن الطريقة

---

(١٩) هو أبو عبد الله شمس الدين محمد بن علي بن محمد المشهور بابن الأزرق، توفي سنة ٨٩٦ هـ أي بعد وفاة ابن خلدون بنحو تسعين سنة. نشأ بقرطبة، ثم ارتحل إلى تلمسان ثم إلى القاهرة ثم إلى بيت المقدس حيث عرضت عليه وظيفة قاضي القضاة قبل وفاته بقليل... لقد بنى ابن الأزرق كتابه المذكور على مقدمتين وأربعة كتب. المقدمة الأولى وفيها يوطئ النظر في الملك عقلاً وفيها يلخص ما قاله ابن خلدون بخصوص ضرورة الاجتماع وانقسام العمران إلى بدوي وحفري، وخصائص العمران البدوي، والعصية. والمقدمة الثانية «في تمهيد أصول من الكلام في الملك شرعاً». والكتاب الأول في «حقيقة الملك والحلافة» والثاني في «أركان الملك» والثالث وفيما يطلب من السلطان والرابع في «عوائق الملك» وهنا ينقل عن ابن خلدون آراءه في هرم الدولة وأسبابه، ليتعرض بعد ذلك إلى شؤون للمعاش واكتساب العلوم... والكتاب يثل بحق ما انتهى إليه الفكر السياسي في الإسلام في القرن التاسع الهجري. توجد منه نسختان في الخزنة العامة في الرباط.

التي يجب أن يساس بها هذا المجتمع، معتمدين في ذلك إما على الإسلام نفسه: الكتاب والسنة وسيرة الرسول والخلفاء، وإما على ما انتهى إليهم من أبحاث وأقوال وحكم في هذا الموضوع من الفرس واليونان وغيرهم، وكانت السياسة عندهم قسمين: سياسة شرعية وسياسة عقلية.

وقد بقي هذا الفكر السياسي في الإسلام، سواء المعتمد منه على الشرع أو على «العقل»، يدور في الفراغ: لقد أصبح البحث في مسألة الخلافة باباً من أبواب الفقه يكرر اللاحقون فيه ما قاله السابقون من غير إضافة عناصر جديدة. وفي البحث في السياسة المدنية من مهمة موظفي الدولة، تارة يكلفهم به الحكام، وتارة يتخذون المبادرة تقريباً للملوك والأمراء، إلى أن انقرضت رسوم الخلافة، وأصبح الخليفة العباسي في القاهرة مجرد غمائل فجال الغزالي لينزع الستار عن الأساس الحقيقي الذي تعتمد عليه الخلافة وكل أنواع الحكم، هذا الأساس هو «الشوكة» وكثرة الأتباع والأشباع، أو «العصية» بتعبير ابن خلدون.

ويظهر أن الفكر السياسي في الإسلام بعد الغزالي قد تحول من البحث في كيف يجب أن يكون الحكم في الإسلام إلى البحث في كيف كان هذا الحكم فعلاً في الماضي. فـ «السياسة» التي كانت تهدف رسم صورة مثل للحكم والمجتمع، أصبحت تهتم بالبحث عن حقيقة الصورة التي تمت في الماضي. ومن هنا ارتبط البحث في السياسة بالتاريخ. وأصبح السؤال هو: كيف تقوم الدول، وكيف تنتهي. يتجلى ذلك واضحاً من الفكرة التي بنى عليها ابن طباطبا الطقطقي المتوفى سنة ٧٠١ هـ. أي قبل ظهور المقدمة بنحو ثمانين عاماً. كتابه المشهور: الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية. وهذه الفكرة هي ما عبر عنه في مقدمة كتابه هذا بقوله، «... فأتكلم على دولة دولة بمجموع ما حصل في ذهني من الهيئة الاجتماعية التي أفادتها مطالعة السير والتاريخ. فأذكر كيف كان ابتداءها وانتهائها، ثم إذا ذكرت دولة فدولة تكلمت على كليات أمورها...». إن كتاب ابن طباطبا كتاب في «السياسة» والتاريخ معاً، هدفه ذكر: كيف كان ابتداء الدولة وانتهائها... .

هذا الاتجاه الجديد، الذي دشنته الغزالي أولاً وابن طباطبا ثانياً، هو نفس الاتجاه الذي جاء ابن خلدون ليحدد معالمه ويرسم طريقه ويعمق اسمه وأبعاده، فخلع عليه إسماً عاماً هو «علم العمران». ولقد كان من الممكن أن يتطور هذا الاتجاه ليصبح فلسفة تاريخ أو فلسفة سياسية أو نوعاً من السوسيولوجيا، لو أنه قلّر أن يتجذّر مشروع ابن خلدون من نتائج البحث فيه ليجعل منه علماً واضح المعالم، محدد الغايات والأهداف. وهذا ما كان يتمناه ابن خلدون إذ ختم علمه الجديد هذا بهذه العبارات: «وقد كنا أن نخرج عن الغرض. ولذلك عزمنا أن نقبض العنان عن القول في هذا الكتاب الأول الذي هو طبيعة العمران وما يعرض فيه، وقد استوفينا من مسأله ما حسبناه كفاية، ولعل من يأتي بعدنا ممن يؤيده الله بفكر صحيح وعلم مبين يغوص من مسأله على أكثر مما كتبنا. فليس على مستنبط الفن إحصاء

مسائله، وإنما عليه تعيين موضوع العلم وتنويع فصوله، وما يتكلم فيه، والمتأخرون، يلحقون المسائل من بعده شيئاً فشيئاً إلى أن يكمل...» (ج ٤، ص ١٣٥٥).

\*\*\*

ونحن أيضاً «كدنا أن نخرج عن الغرض» فلنرجع إلى آراء ابن خلدون في العمران البشري وحركة التاريخ.

القسم الثاني

العمان البشري وحركة النيارخ

العصبيّة والدولة



## تمهيد

في عصر ابن خلدون، وفي المجتمعات العربية خاصة، كان الاختلاف والتباين، أوضح ما يكون بين حياة البادية وحياة المدينة. وابن خلدون الذي اعتزم دراسة العمران البشري في عصره، قد ركز اهتمامه على هذه الظاهرة: ظاهرة انقسام العمران جملة إلى عمران بدوي وعمران حضري. بل يمكن القول بصفة عامة إن نظرية ابن خلدون في التاريخ الإسلامي، قائمة أساساً على دراسة هذين النوعين من العمران، باعتبارهما الإطار الذي يتحرك فيه التاريخ.

إن حركة التاريخ عند ابن خلدون هي حركة انتقال مستمرة من البداوة إلى الحضارة. وسنرى في ما بعد، كيف ولماذا كانت هذه الحركة تسير، لا على خط مستقيم، بل على شكل دورة: إن الانتقال من البداوة إلى الحضارة يتم عبر «الدولة»... ولكن الدولة عند ابن خلدون تحمل معها، منذ نشأتها، بذور انبهارها، مما يجعلها محكومةً عليها بالاضمحلال والزوال، تاركة المجال هكذا مفتوحاً لقيام جماعة بدوية أخرى بتأسيس دولة جديدة تلاقي، هي الأخرى، نفس المصير.

هذه «الدورة» البدوية الحضرية، هي في نظرنا، وفي نظر المهتمين بالدراسات الخلدونية، «عقدة» التفكير الخلدوني. هي عقدة، بمعنى أن جميع آراء ابن خلدون تدور حولها وتتركز فيها. فجميع ما يمكن أن نطلق عليه «نظريات ابن خلدون» سواء كان الأمر يتعلق بالجانب الاجتماعي أو الاقتصادي أو الفكري أو بعلاقة الإنسان بالظواهر الطبيعية والعوامل الجغرافية، كل ذلك في نظرنا يهدف، إما بكيفية مباشرة أو غير مباشرة، إلى شرح فكرة «الدورة البدوية الحضرية» هذه.

ثم إن هذه «الدورة» عقدة بمعنى أنها، على الرغم مما يُلَبَّه ابن خلدون من جهود لشرحها وبيان ملامستها والعوامل الفاعلة فيها، فهي ما زالت تحتاج إلى مزيد تفسير وتحليل:

لماذا كانت حركة التاريخ التي جسدها ابن خلدون في الانتقال من البداوة إلى الحضارة عبر الدولة، حركة دورية لا حركة مستقيمة؟

إن جواب ابن خلدون عن هذا السؤال الخطير لا يتناسب مع عمق المشكل الذي يطرحه. هو يرى فيه إحدى «العوارض الذاتية» للعمران، تحدث فيه بـ «الطبع» هذه أو ما يعبر عنه بـ «ما يحدث في العمران بمقتضى طبيعته».

إن هذا «التفسير» لا يرضينا بطبيعة الحال، نحن أبناء القرن العشرين، لأنه قائم على تصور للأمور، ومنطلق في التفكير لم نعد نعمل بها أو نسلّم بتألقها. فلا بد إذن من استنطاق الفكر الخلدوني للكشف عما قد يكون هناك من أسباب موضوعية لهذه الظاهرة، ظاهرة الحركة الدورية هذه. وسنرى من خلال الفصول التالية أن ابن خلدون نفسه يقدم لنا عناصر تمكّنتنا من فهمها فهماً ينسجم، ليس فقط مع طرائق تفكيرنا، بل أيضاً يستجيب إلى حد كبير لاهتماماتنا المعاصرة في هذا الميدان، ميدان التفكير الاجتماعي والتاريخي.



## الفصل التاسع

# جغرافية العمران نحل المعاش والفروق الفردية والاجتماعية

### ١ - أعدل العمران وأكمّله

العمران، من العبارة والتعمير، وهو «التساكن والتنازل في بصرٍ أو جَلَّةٍ للأنس بالعشير واقتضاء الحاجات لما في طباعهم (الناس) من التعاون على المعاش». (ج ١، ص ٤١٨). غير أن هذا العمران ليس على درجة واحدة، من حيث القلة والكثرة، والتخلخل والكثافة في جميع مناطق الأرض، فما السبب في ذلك؟ وما هي عوامل اختلاف أحوال العمران جملة، سواء منها ما يرجع إلى الفروق الفردية بين الناس: طباعهم وأخلاقهم وعاداتهم وسلوكهم الاجتماعي، أو ما يرجع إلى اختلاف نمط الحياة وأسلوب المعيش لدى الجماعات البشرية المنتشرة في القسم المعمور من الأرض؟

تلك هي المسائل التي يبدأ بها ابن خلدون أبحاثه في العمران البشري. وعلى الرغم من أن آراءه هنا مستقاة جملة وتفصيلاً من المعارف العلمية السائدة في عصره، والعصور قبله، وعلى الرغم من أن كثيراً منها أصبح اليوم غير ذي أهمية، وأن البحث الحديث قد كشف عن بطلانها، فإن الانطلاق منها ضروري - في ما نرى - لفهم ما يليها من النظريات الخاصة بالشؤون السياسية والاجتماعية عامة. نعم إن بعض ملاحظات ابن خلدون هنا تحمل طابع الجسدية، أو التركيب المبدع، ولكن، حتى لا ننصرف بها عن المدلول الحقيقي الذي أعطاه لها صاحب المقدمة يجب أن نضعها في إطارها الأصلي الذي وضعها فيه، وفكر فيها ضمن نطاقه.

يبدأ ابن خلدون أبحاثه هنا بنظرة إجمالية إلى القسم المعمور من الأرض واختلاف أجزائه من حيث وفرة العمران وقلته. لقد كان الجغرافيون القدماء يقسمون الأرض إلى سبعة أقاليم تتدرج من خط الاستواء إلى القطب الشمالي، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً. والذي يهم ابن خلدون هنا، على الرغم من تفصيله القول في هذه الأقاليم من الناحية الجغرافية، هو

بيان : أولاً، أن العمران يختلف من اقليم لآخر من حيث القلّة والكثرة والازدهار والضعف . ثانياً، بيان العوامل التي أدت إلى هذا الاختلاف، وهي العوامل نفسها التي سيجعل منها، مع قليل من التعديل، أساساً لاختلاف أحوال العمران في الاقليم الواحد، بل في المنطقة الواحدة . فلتستبج آراء ابن خلدون في هذه الأمور، حتى يمكننا تتبع بقية آرائه في مجراها الحقيقي .

يقول : «نحن نرى بالمشاهدة والأخبار المتواترة، أن الأول والثاني من الأقاليم المعمورة (منطقة خط الاستواء) أقل عمراً مما بعدها . وما وجد من عمرانها فيدخله الخلاء والقفار والرمال والبحر الهندي الذي في الشرق منها . وأمم هذين الاقليمين وأناسيئهما ليست لهم الكثرة البالغة، وأمصاره ومدنه كذلك، والثالث والرابع (المنطقة المعتدلة) وما بعدها بخلاف ذلك . فالقفار فيها قليلة، والرمال كذلك أو معدومة . وأمما وأناسيئها تجوز الحد من الكثرة، وأمصارها ومدنها تجوز الحد عدداً والعمران فيها متدرج بين الثالث والسادس . والجنوب خلاه كله» (ج ١، ص ٤٣٤) .

ويمثل ابن خلدون هذا الاختلاف على أساس المعلومات التي توصلت إليها العلوم الطبيعية في عصره والمستمدة من طبيعيات أرسطو: ذلك أن «التكوين» - أي نشوء الكائنات - «لا يمكن إلا بالرطوبة»، وهي تتوقف على نسبة الحرارة إلى البرودة في المناخ: فالأقاليم الشمالية ينقطع التكوين فيها لإفراط البرد والجهد، كما ينقطع التكوين في الأقاليم الجنوبية لإفراط الحر . والسبب في هذا هو أن «إفراط الحر يفعل في الهواء تخفيفاً ويسبب يمنع من التكوين لأنه إذا افراط الحر جفت المياه والرطوبات، وفقد التكوين في المعدن والحيوان والنبات، إذ التكوين لا يكون إلا بالرطوبة»، وكذلك الشأن بالنسبة لإفراط البرد، إلا أن «فساد التكوين من جهة شدة الحر أعظم منه من جهة شدة البرد لأن الحر أسرع تأثيراً في التنجيف، من تأثير البرد في الجهد (...)» ولأن كيفية البرد لا تؤثر عند أولها في فساد التكوين كما يفعل الحر . إذ لا تنجيف فيها إلا عند الإفراط بما يعرض لها حيثند من البسبب كما بعد السابع: (المنطقة القطبية الشمالية). فلهذا كان العمران في الربع الشمالي أكثر وأوفر» (ج ١، ص ٤٣٦ - ٤٣٧) .

وأكمل هذه الأقاليم عمراناً هو الاقليم الرابع . لأنه لما كان الجنبان من الشمال والجنوب متضادين في الحر والبرد، وجب أن تتدرج الكيفية من كليهما إلى الوسط، فيكون معتدلاً . فالاقليم الرابع أعدل العمران، والذي حافاته من الثالث والخامس أقرب إلى الاعتدال، (...) فلهذا كانت العلوم والصناعات والمباني والملابس والأقوات والفواكه بل والحيوانات، وجميع ما يتكون في هذه الأقاليم الثلاثة المتوسطة خصوصاً بالاعتدال . وسكانها من البشر أعدل أجساماً وألواناً وأخلاقاً وأدياناً، حتى النبوءات فإنما توجد في الأكثر فيها . (...) وأهل هذه الأقاليم أكمل لوجود الاعتدال لهم، فتجدهم على غاية من التوسط في مساكنهم وملابسهم وأقواتهم وصناعاتهم: يتخذون البيوت المنجدة بالحجارة المنمقة بالصناعة ويتناغون في استجداء الآلات والمواعين . وتوجد لديهم المعادن الطبيعية (...) ويتصرفون في

معاملاتهم بالنقددين العزيزين ( . . . ) . وأما الأقاليم البعيدة عن الاعتدال مثل الأول والثاني والسادس والسابع فأعلمها أبعد من الاعتدال في جميع أحوالهم: فيتأوه من الطين والقصب، وأقواتهم من الشدة والعشب، وملابسهم من أوراق الشجر، يتقيضونها عليهم أو الجلود وأكثرهم عرايا من اللباس، وفواكه بلادهم وأغصانها غريبة التكوين مائلة إلى الانحراف. ومعاملاتهم بغير الحجرين الشريفيين، من نحاس أو حديد أو جلود يقدرونها للمعاملات وأخلاقهم مع ذلك قريبة من خلق الحيوانات المعجم. والسبب في ذلك أنهم لبعدهم من الاعتدال يقرب عرض أمزجتهم وأخلاقهم من عرض الحيوانات المعجم، ويعبدون عن الإنسانية بمقدار ذلك، وكذلك أحوالهم في الديانة أيضاً، فلا يعرفون نبوة ولا يدينون بشريعة (ج ١، ص ٤٨٦ - ٤٨٧).

ليس هذا فحسب، بل إن اختلاف هذه الأقاليم من حيث درجة الاعتدال ينعكس على طباع سكانها مثلاً ينعكس على حياتهم الاجتماعية. ذلك لأنه لما كانت طبيعة الفرج والبرود، هي انتشار الروح الحيواني وتفشيها وطبيعة الحزن بالعكس، وهو انقباضه وتكاثفه. . . ولما كانت الحرارة مفضية للهواء والبخار، مخللة له، زائدة في كميته بخلاف البرودة، ثم إنه لما كانت الروح أشبه بالهواء أو البخار، والطف منها، فإن النتيجة هي أن سكان الأقاليم الحارة تكون أرواحهم بالقياس إلى أرواح أهل الأقاليم الرابع، أشد حراً، فتكون أكثر تفشياً، فتكون أسرع فرحاً وسروراً، وأكثر انبساطاً ويحيي الطقس على أثر هذه. وكذلك يلحق بهم قليلاً أهل البلاد البحرية لما كان هوائها متضاعف الحرارة بما ينعكس عليه من أمواء بسيط البحر وأشعثه، كانت حصتهم من توابع الحرارة في الفرج والخفة موجودة أكثر من بلاد التلول والجبال الباردة (ج ١، ص ٤٩٢). أما سكان الأقاليم الباردة، فإن طبيعتهم بالعكس من ذلك تماماً، فكثرة البرد يتج عنها انقباض الروح الحيواني، ومن ثمة انقباض الطبع والحزن والنظر في العواقب.

وهكذا، فإن أحسن الأمور أوسطها، وأوسط العمران وأعدلها هو الموجود بالأقاليم المتوسطة التي تتوفر لأهلها وكافة الأحوال الطبيعية للاعتبار. . . من المعاش والمساكن والصنائع، والعلوم والرئاسات والملك فكانت فيهم النبوءات والملك والدول والشرائع والعلوم والبلدان والأمصار والمباني والفراشة والصنائع الفاتكة وسائر الأحوال المعتدلة (ج ١، ص ٤٩٠). ولما كان المقصود بالدراسة هو العمران الكامل مادة وصورة، أو الاجتماع والمضي إلى الملك والدولة، فإن البحث في علم العمران سيقتصر على هذا النوع فقط: النوع المعتدل، ومن ثمة الكامل من العمران.

## ٢ - البدو والحضر، ونحل المعاش

قلنا إن أعدل العمران وأكملة هو الموجود في الأقاليم المتوسطة المخصوصة باعتدال المناخ. ولكن هذا لا يعني أن هذه الأقاليم هي كلها على مستوى واحد من حيث العمران. ذلك لأنه كما يختلف العمران كثرة وقلة، كثافة وتخلفاً، وازدهاراً وانحطاطاً، باختلاف

الأقاليم، فإنه يختلف كذلك في الاقليم الواحد، والمنطقة الواحدة، باختلاف طبيعة الأرض من حيث الشروط المادية للحياة: الخصب والجذب. إن هذه الأقاليم للمعتدلة وليس كلها يوجد بها الخصب، وكل سكانها في رغد من العيش. بل فيها ما يوجد لأهل خصب العيش من الحبوب والأدم والخنطة والفواكه لزكاة الثابت، واعتدال الطبيعة، ووفرة العمران، وفيها الأرض الحرة التي لا تنبت زرعاً ولا عشباً بالجملة. فسكانها في شظف من العيش، مثل أهل الحجاز وجنوب اليمن، ومثل المثلثين من صنهاجة الساكين بصحراء المغرب، وأطراف الرمال، فيما بين البربر والسودان، فإن هؤلاء يفقدون الحبوب والأدم جملة، وإنما أغذيتهم الألبان واللحوم، ومثل العرب أيضاً الجائلين في القفار (...). الذين، يقتصرون في غالب أحوالهم على الألبان وتعوضهم عن الخنطة أحسن معاض» (ج ١، ص ٤٩٤).

إن اختلاف طبيعة الأرض من حيث الخصب والجذب، هي التي أدت إلى اختلاف شكل العمران وأحواله بالجملة من مكان لآخر، ومن منطقة لأخرى، وهذا شيء واضح: فما دمتا قد قررنا أن الضرورة التي دعت الناس إلى الاجتماع، هي تحصيل الغذاء، والتعاون على كسب العيش، فإنه من الضروري كذلك أن تختلف أشكال هذا الاجتماع وأنماط هذا التعاون باختلاف الطريقة أو الوسيلة التي تفرضها الظروف الطبيعية على بني الإنسان، في الحصول على عيشهم. ومن ثمة كان «اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف تحلتهم من المعاش» (ج ٢، ص ٤٠٧).

وبيان ذلك أن الأراضي القاحلة الجدياء تفرض على سكانها نمطاً معيناً من العيش، وبالتالي شكلاً معيناً من الحياة الاجتماعية: هم يقتصرون على الضروري من الأقوات لان مناطق سكناتهم لا تجود إلا بذلك، وبعد مشاق جمة، ومتاعب كثيرة، فهم يضطرون إلى التنقل من مكان لآخر طلباً للعشب والماء لحيواناتهم التي بها قوام حياتهم. أما الأراضي الخصبة، الوفرة المياه، الكثيرة العشب، فإن سكانها لا تدعوهم الحاجة إلى التنقل إلا نادراً، فهم إلى الاستقرار أميل. إن خصوبة الأرض تمكنهم من الحصول على الأقوات الضرورية بسهولة وسر، فيصرفون الزائد من أعمالهم ونشاطهم في توسيع أحوال معاشهم وتحسينها، فيستكثرون، هكذا، «من الأقوات والملابس والتأنيق فيها»، ويعملون إلى «توسعة البيوت واختطاط المدن والأمصار للتحضر»، وإذا بلغوا هذه الدرجة انتقلوا إلى ما فوقها فيزيدون «في أحوال الرفه والدعة، فتجيء عوائد الترف البالغة مبالغها في التأنيق في علاج القوت واستجادة المطابخ وانتقاء الملابس (...). والانتهاه في الصنائع في الخروج من القوة إلى الغسل إلى غايتها فيتخذون القصور والمنازل ويجرون فيها المياه، ويُقالون في صرحها، وبالبغون في تنجيدها، ويخْتَلِقُونَ في استجادة ما يتخذونه لمعاشهم من ملبوس أو فراش أو آنية أو ما عاون، هؤلاء هم الحضرة، ومعناه الحاضرون أهل الأمصار والبلدان» (ج ٢، ص ٤٠٨).

إن العمران البشري يَتَدَرَجُ، إذن، من البساطة إلى التركيب والتعقيد. والعامل الأساسي، والمنطلق الأول في هذا التدرج، هو اختلاف طبيعة الأرض من حيث الخصب والجذب كما قلنا.

من هنا، وعلى أساس هذا الاختلاف، تختلف طرائق الناس في كسب عيشهم، فتختلف لذلك أحوالهم الاجتماعية، بل وأحوالهم الشخصية أيضاً. وعلى أساس هذا الاختلاف، وذلك التدرج يمكن تصنيف الجماعات البشرية إلى أربعة أصناف يزداد الاختلاف بين بعضها بعضاً، في جميع الأحوال الاجتماعية والشخصية، كلما بعدت الشقة بينها. وهذه الأصناف هي:

أ - سكان البادية<sup>(١)</sup> الذين يعيشون من الأبل خاصة، ويضطرون إلى التنقل بها ومعها طلباً للعشب والكلأ.

ب - سكان المناطق الخصبة من السهول والتلال والجبال الذين يعيشون من نتاج الحيوانات خاصة منها الشياه والبقر، ومن نتاج الأرض كالحبوب والفواكه وغيرها.

ج - أولئك الذين اتسعت أحوال معاشهم بعض الشيء، فاستقروا في المدن والأمصار والقرى والمدائن، يعيشون من الزراعة في بساتينهم وحقولهم خاصة، أو مما يشتغلون به من المهن والصناعات التي تقتضيها ضرورة الاجتماع والاستقرار.

د - وأخيراً يأتي في القِمة أولئك الذين ازدادت لديهم أحوال الرفه والدعة، المنغمسون في رغد العيش وعوائد الترف البالغة مبالغها في التأنق.

فلندرس بشيء من التفصيل الأحوال العامة لكل صنف من هذه الأصناف:

#### أ - «العرب ومن في معنائهم»

هذا الصنف، هو، كما قلنا، سكان الصحارى والقفار والبادية القليلة الحصب «مثل العرب وزناتة ومن في معنائهم من الأكراد والتركمان وأهل الشام من صنهاجة» (ج ٢، ص ٤٤٧). فالقصود بهم ليس جنساً معيناً، بل الجماعات البشرية، التي قد تختلف أصولها العرقية اختلافاً كبيراً، والتي يجمعها غط معين من الحياة، أكسبها خصائص وسمات معينة، تبدو في طباع أفرادها وأخلاقهم ومختلف أنواع سلوكهم الاجتماعي.

إن الطابع العام المميز لهؤلاء، هو التنقل والترحال. فهم أبعد نجعة، وأشد توحشاً، تأويهم خيامهم، ويعيشون من ألبان إبلهم ولحومها. «يقتاتون منها يسيراً بعلاج وبغير علاج البيت إلا ما مسته النار» (ج ٢، ص ٤٥٩). هم دائمو التنقل، كثيرو الترحال، لا يعرفون الاستقرار، حتى صار لهم ذلك جيلة وطبيعة، وأصبحوا بدون «وطن يرتافون منه، ولا بلد يجنحون إليه، فنسبة الأقطار والمواطن إليهم على السواء» (ج ٢، ص ٤٤٧). ومن ثمة فلا يربط بينهم حقل أو مزرعة، ولا جبل أو وادٍ. والرابطة الوحيدة التي تشد أفراداً منهم إلى آخرين، وتميز جماعات منهم عن أخرى، هي الرابطة الطبيعية، رابطة الدم التي تبقى لديهم

---

(١) البادية في اصطلاح القدماء هي الصحراء أو الأرض القاحلة الجذباء التي يبدو فيها للناظر كل شيء واضحاً. انظر للملحق الخاص بالمصطلحات.

واضحة لصفاء ونقاوة أنسابهم نتيجة تفردهم في الفقر وعدم اختلاطهم مع غيرهم.

إن الظروف المعيشية القاسية التي يختص بها هؤلاء قد انعكست آثارها على طباعهم وأخلاقهم وأنماط سلوكهم: إن طباعهم جافية، هي إلى الطباع الحيوانية أقرب، «يتنزلون من الأهلين منزلة المفترس من الحيوانات العجم». إن جذب الأرض وخلوها من الأرزاق، جعلهم يمدون أيديهم إلى ما بأيدي الناس، يسلبونهم أموالهم ومتاعهم، ولا يجدون في ذلك منكراً ولا ظلماً، فقد تطعموا بذلك وأصبحت «أرزاقهم في رماحهم» وسيفهم، يكسبون منها عيشهم من أسهل الطرق، طرق النهب والسلب، «دون مغالبة ولا ركوب خطر ويقرّون إلى متعجبهم بالفقر» (ج ٢، ص ٤٥٣)، ولهذا كانوا لا يتغلبون إلا على البسائط، وإذا تغلبوا على وطن أسرع إليه الخراب، لأنّ طباعهم هذه منافية للعمران، مناقضة له، لاستحكام عوائد التوحش فيهم.

إن من الشروط الأساسية لقيام العمران: الاستقرار والسكن، وهؤلاء «غاية الأحوال عندهم الرحلة والتقلب». يهدمون المباني ليتخذوا من حجارها أنثاقاً للقدر، ومن أخشابها أعمدة وأوتاداً للخيام. ثم إن العمران إنما ينشأ وينمو بوجود الأمن واحترام أرواح الناس وأموالهم، وهؤلاء طبيعتهم - كما قلنا - انتهاب ما بأيدي الناس، فكلماً امتدت أيديهم إلى متاع أو ماعون انتهبوه. وأيضاً فالعمران لا يزدهر إلا بالأعمال والصنائع وما يتبع ذلك من اعتبار الأجر وقيم الأعمال والأشياء، وهؤلاء متفوّقون لكل ذلك، لا يعرفون للعمل قسماً من الأجر، ولا للصناعة قيمة. وأخيراً، وليس آخراً، فإن العمران البشري الذي هو الاجتماع والتعاون، لا يستقيم إلا بوجود وازع يدفع عُلوّان الناس بعضهم عن بعض، وهؤلاء طبيعتهم الفوضى، لا يسلم أحد منهم أمره لغيره ولو كان أباه أو أخاه أو كبير عشيرته إلا في الأقل وعلى كره منه. فيتعدد الحكام منهم والأمراء وتختلف الأيدي على الرعية في الجباية والأحكام فيقتدّ العمران وينقرض» (ج ٢، ص ٤٥٣ - ٤٥٥).

ولكن مع ذلك، ونظراً لاعتصارهم على الضروري من العيش، وعَدَم استكثارهم من المأكولات والأخلاق، فهم «أحسن حالاً في جوسمهم وأخلاقهم، فالوائهم أصفى، وأبدانهم أنقى، وأشكالهم أتم وأحسن. وأخلاقهم أبعد من الانحراف، وأذهانهم أثقب في المعارف والادراكات...» (ج ١، ص ٤٩٥). وبالتالي «فهم أقرب إلى الفطرة الأولى وأبعد عما ينطبع في النفس من سوء الملكات بكثرة العوائد المذمومة وقبحها» (ج ٢، ص ٤١٥). وهكذا نجدهم أشد شجاعة وأقوى بأساً، وأكثر اعتياداً على نفوسهم في رد العدوان عنهم، وفيقومون بالمدافعة عن أنفسهم لا يكلّونها إلى سواهم ولا يتقون فيها بغيرهم، فهم دائماً يحملون السلاح، ويتلفتون عن كل جانب إلى الطرق (...). - حتى - لقد صار لهم البأس خلقاً، والشجاعة سجية يرجعون إليها متى دُعاهم داع أو استغفروهم صارخ (ج ٢، ص ٤٤٨).

وهذه الصفات الحميدة، قد تنقلب على صفاتهم الذميمة المذكورة آنفاً، إذا ما تدخل عامل الدين أو الدعوة الصالحة البناء التي تحاطب ضمير كل منهم وتنسجم في مطالها مع فطرته الأولى التي فطروا عليها. وهكذا وإذا كان الدين بالنسبة أو الولاية كان الوازع لهم

من أنفسهم، وذهب خلق الكبر والمنافسة منهم فسهل انقيادهم واجتماعهم، وذلك بما يشملهم من الدين المذهب للغلبة والأنفة، الوازع عن التحاسد والتنافس. فإذا كان فيهم النبي أو الولي الذي يعينهم على القيام بأمر الله، ويذهب عنهم مذمومات الأخلاق، ويأخذ بحمودها، ويؤلف كلمتهم لإظهار الحق، تَمَّ اجتماعهم وحصل لهم التغلب والملك (ج ٢، ص ٤٥٦).

وهكذا، فهؤلاء ليسوا أشراراً بالطبع، وإن كان الأمر يبدو أنه كذلك. إن العامل في انحراف اخلاقهم وعاداتهم وسلوكهم الاجتماعي هو العامل الطبيعي بعينه الواسع، أو الشروط المادية لحياتهم. ولكن بما أن الإنسان يخضع لتأثير العالم المادي خضوعاً لتأثير العالم الروحاني، فإن ذلك الانحراف يزول جملةً بتدخل العامل الثاني: العامل الروحاني الذي يتجسم في الدين أو فيما يقوم على أساسه من دعوات وحركات إصلاحية. نعم إن الدين لا يغير من الظروف الطبيعية، فهو لا يجعل الصحراء والقفار أراضي خصبة، كلا، ولكنه يغير وجهه هؤلاء. فالدين دعوة، والدعوة تحتاج إلى من يقوم بها. فإذا تمكن الدين من نفوس هؤلاء، وقاموا بالدعوة له، انتشروا في الأرض، وانتقلوا من أماكنهم القاحلة الجذباء إلى مناطق أخرى كثيرة الخيرات، فتبدل هكذا شروط حياتهم المادية وتبدل تبعاً لذلك أخلاقهم وعاداتهم وأشكال سلوكهم. فيصبحون مثليدي قول، ومُنشئي عمران، بعد أن كانت حياتهم فوضى لا تعرف النظام ولا الحكم، وبعد أن كانت أحوالهم منافية للعمران ومناقضة له.

إن هذا الانقلاب أو الانتقال الفجائي، اللاتدرجي، في حياة هؤلاء، من شظف العيش إلى رغد، من أقصى أنواع البداوة إلى قمة التمدن والحضارة، هو الذي جعل آراء ابن خلدون فيهم تبدو وكأنها متناقضة<sup>(٢)</sup>. والحقيقة أن آراء ابن خلدون في ذاتها ليست متناقضة بصدد هؤلاء. وكل ما هناك، وهذا من الأهمية بمكان بالنسبة إلى نظريته في سير التاريخ الإسلامي إلى عهده، كل ما هناك، هو أنه يبرز التناقض بين حياة هؤلاء في حال البداوة وحياتهم في حال الحضارة، والنتائج المترتبة على هذا التناقض، كما سنُفصّل ذلك فيما بعد... وحسبنا هنا أن نشير إلى أن عمرانهم يحمل معه طابعهم البدوي: يتجل ذلك فيما يتكوّن من المدن والأمصار التي يسرع إليها الخراب قبل غيرها. وذلك لأنهم، بصفتهم بدواً، لا يراعون في بنائهم للمدن واختطاطهم لها، ما تجب مراعاته من حسن الموقع، وطيب الهواء ووفرة المياه والمزارع، ووجود تحصينات طبيعية، فالعرب ومن في مناهم هم - كما

(٢) لقد رأى كثير من الباحثين أن آراء ابن خلدون في «العرب» آراء متناقضة. وقد حاول بعضهم - ساطع الحصري ومن نحا نحوه من الباحثين العرب - التخفيف من هذا «التناقض»، وذلك بقولهم أن ابن خلدون يقصد لا «العرب» كجنس، وإنما الأعراب أي سكان البراري عموماً ولكن مع ذلك يبقى «التناقض» قائماً، سواء كان المعنويون هم العرب أم الأعراب... وقد ذهب باحثون آخرون إلى القول بضرورة الاعتراف بهذا التناقض في فكر ابن خلدون، وأن هذا من الأخطاء التي وقع فيها، والتي قد يفسرها له ما أتى به من نظريات أخرى سليمة وطريقة. انظر مثلاً بحثاً للاستاذ جرمان عياش في: مهرجان ابن خلدون بالرباط مايو ١٩٦٢، كلية الآداب، الرباط (الدار البيضاء: دار الكتاب، ١٩٦٢)، ص ٤٠.

قَدَمْنَا - رُعَاةُ إِبِل وسكان الصحراء، ولذلك فلا يقع اختيارهم إلا على الأماكن التي تناسب إبلهم، «فلا يبالون بالماء طاب أو خيث، ولا قِلْ أو كثر، ولا يسألون عن زكاة المزارع والمسابب والأهوية لانتقالهم في الأرض ونقلهم المحبوب من البلد البعيد...» (ج ٣، ص ٨٥٨). ولهذا كانت المدن التي اختطوها غير مناسبة للعمران، فخربت بزوال حكمهم.

نعم لقد أنشأ العرب مدناً كبيرة صالحة للعمران. ولكن ذلك لم يحدث إلا بعد أن استخدموا الفرس وأخذوا عنهم الصنائع والمباني (...). فحيث وشيدوا مدناً عظيمة. على أن ما شيدوه من هذا النوع قليل، والسبب هو أنهم إنما فعلوا ذلك في أخريات حكمهم، فلم ينفسح لهم الأمد للاكتسار من البناء والتشييد، ولم يطل وقت حكمهم، مثلما حدث بالنسبة إلى الفرس والروم خلال حضارتها العتيقتين.

وهذه الظاهرة يشترك فيها البربر أيضاً، فسكان شمال إفريقيا، على الرغم من أن معظمهم ليسوا بدوياً رُحَلًا، فإن تحضنتهم في جبالهم وانعزالهم فيها، جعلهم عريشين في البدو، قليلي الاحتكاك بالحضارة. لقد ظلت حياتهم لدى أحقاب طويلة حياة بدوية. والدول التي ملكتهم من الفرنجة والغرب لم تطل مدة حكمها فيهم حتى ترسخ الحضارة لديهم. ولذلك بقي العمران في هذه البلاد بدوياً على العموم والحضري منه لم يستطع هو الآخر التحرر من خصائص العمران البدوي: فالصنائع قليلة، والمباني ضعيفة. وبالجمله فلقد كانت لديهم مظاهر الحضارة قليلة، وغير ثابتة (ج ٣، ٨٥٥ - ٨٥٧).

وهكذا فالعامل الوحيد الذي بإمكانه أن يقلب أحوال هؤلاء هو الدين، فإما داموا متمسكين بالدين، عاملين على نشره، في الأفاق والأجيال كانوا بناء حضارة ومشيدي ملك ودول بما يحصل لهم بسبب ذلك من الاختلاط والاحتكاك بغيرهم ممن هم أعرق في الحضارة وأرسخ في المدنية. أما إذا تركوا الدين وتقاعدوا عن القيام بنشره، فإن دورهم في بناء الحضارة يضعف إلى أن يرجعوا إلى ما كانوا عليه، أو ما كان عليه أسلافهم (٩). وهذا ما يؤكد التاريخ: «فقد انقطعت منهم عن الدولة أجيال نبذوا الدين، فنسوا السياسة، ورجعوا إلى قفرهم وجهلوا شأن عصبيتهم مع أهل الدولة بعدهم عن الانقياد وإعطاء النصفة، فتوحشوا كما كانوا (...) وأقاموا في بادية قفارهم لا يعرفون الملك ولا سياسته (...)» وقد يحصل لهم في بعض الأحيان غلب على الدول المستضعفة كما في المغرب لهذا العهد - عهد ابن خلدون - فلا يكون مآلُه وغايته إلا تخريب ما يتولون عليه من العمران<sup>(١٠)</sup> (ج ٢، ص ٤٥٨).

(٣) واضح أن ابن خلدون يشير هنا إلى عرب بني هلال الذين كانوا حسب رأيه وكذا في نظر كثير من المؤرخين في العصر الحديث - عنصر تشويش وفوضى وتخريب في شمال إفريقيا. ومنها يكن من صحة هذا الرأي أو عدم صحته، فإن عما لا شك فيه أن ابن خلدون يصدر هنا عن اعتبارات ذاتية. فهؤلاء «العرب» هم الذين كانوا السبب في نكته ونكبة أميرة صاحب بجاية كما شرحنا ذلك من قبل (الفصل الثاني). ولكن على الرغم من ذلك فإن آراءه فيمن سلبهم «العرب ومن في معانهم» صحيحة في جملتها، ويؤكدنا الواقع التاريخي والمجتمعي.



## ب - المغلوبون لأهل الأمصار

أما الصنف الثاني من البدو، فهم الفلاحون سكان التلول الحصبة والجبال المشجرة الذين تمكنهم طبيعتهم من الحصول على مستوى من العيش أحسن وأرقى، فيدعهم ذلك إلى الاستقرار. وهم يقرّبهم من المدن والأمصار يتوقون دوماً إلى السكنى فيها، والاستفادة من رغد العيش المتوفر فيها. «ولهذا نجد التمدن غاية للبدوي يجري إليها، وينتهي بسعيه إلى مقترحه منها. ومضى حصل على الرياش الذي يحصل له به أحوال الترف وعوّالده علاج إلى الدعة وأمكن نفسه إلى قيادة المدينة» (ج ٢، ص ٤١٣). ومن هنا كانت الحياة الحضرية، ناشئة من أحوال البداوة: «فالبداية أصل للعمران، والأمصار مدد لها».

على أنه ليس بإمكان هؤلاء البدو الحصول على غايتهم في التمدن بسهولة ويسر. لأن التمدن في الحقيقة إنما يوجد في المدن الكبيرة وبالحصوص منها العواصم. ومستوى الحياة في هذه المدن الكثيرة العمران، مرتفع جداً، لا تتحملة إمكانيات البدوي الضعيفة والمحدودة. «وللمصر الكثير العمران يكثر ترفه (...) وتكثر حاجات ساكنه من أجل الترف، وتعتاد تلك الحاجات لما يدعو إليها، فتتقلب ضروريات، وتصير فيه الأعمال كلها مع ذلك عزيزة، والمرافق غالية بازدهام الأغراض عليها من أجل الترف، وللمغامر السلطانية التي توضع على الأسواق والبياعات، وتعتبر في قيم المبيعات، ويعظم فيها الغلاء في المرافق والأقوات والأعمال فتكثر لذلك نفقات ساكنه كثرة بالغة على نسبة عمرانه»، والبدوي لا تمكنه موارده من تغطية هذه النفقات كلها، خصوصاً وهو قد اعتاد أن يسدّ خلته بأقل الأعمال لأنه قليل عوائد الترف في معاشه وسائر فنونه. فيتسدر عليه من أجل ذلك سكنى المصر الكبير لغلاء مرافقه وعزة حاجاته. «فكل من يتشوق إلى المصر الكبير وسكنائه من أهل البادية فريماً ما يظهر عجزه، ويفتضح في سلطانه إلا من يُقدّم منهم ثأئل المال ويحصل له منه فوق الحاجة، ويجري إلى الغاية الطبيعية لأهل العمران من الدعة والترف. فحينئذ ينتقل إلى المصر ويتنظم حاله مع أحوال أهله في عوائلهم» (ج ٣، ص ٨٦٦).

ولكن إذا كان هذا يحصل للبعض، فإنه لا يحصل للجميع، فأهل البدو الذين هم من هذا الصنف تابعون على العموم لأهل الأمصار، وتتجلب هذه التبعية في ناحيتين: اقتصادية وسياسية.

فمن الناحية الأولى، يتوقف الانتاج الزراعي الذي به قوام البدو، على استعمال الآلات والأدوات. وهذه إنما توجد عند أهل الأمصار، فالصنائع كلها من اختصاص المدن. وأيضاً فإن هذا الانتاج الزراعي الذي قد يتوفر للبدو لا قيمة له إذا لم يصرف بمعرض. ولا يمكن تصريفه والحصول منه على قيمته نقداً، ثم بضاعة وآلات، إلا في الحضر، «فالأمر الضروري في العمران ليس كلها موجودة لأهل البدو. وإنما توجد لديهم في مواطنهم أمور الفلح، وموادها مدومة، ومعظمها الصنائع. فلا يوجد لديهم بالكلية من نجار وخياط وحداد وأمثال ذلك مما يقيم لهم ضروريات معاشهم في الفلح وغيره (...) فهم يحتاجون إلى الأمصار بطبيعة وجودهم» (ج ٢، ص ٤٥٩).

«هذامن ناحية التبعية الاقتصادية، أمان من الناحية السياسية فإن أهل البدو، هؤلاء إذا لم يحصل لهم ملك ولا امتيلاء على الأمصار» كانوا خاضعين مغلوبين لأهل المدن؛ فإن كان في المدن ملك وسلطان كان ذلك لغلب الملك. وإن لم يكن في المدن ملك كان خضوعهم حينئذ لمن له الزعامة والرئاسة فيها «إما طوعاً يبذل المال لهم» وسائر ما يحتاجونه من الضروريات، وإما كرهاً وبالتفريق بينهم حتى يحصل له (= لزعيم المدينة) جانب منهم يغالب به الباقي. فيضطر الباقون إلى طاعته بما يتوقعون لذلك من فساد عمرانهم» (ج ٢، ص ٤٦٠).

وهكذا، فإذا كان سكنى المدن - أي التحضر - هو الغاية التي يجري إليها البدوي، فإنه لا يتمكن من تحقيق هذه الغاية إلا إذا كان ذا مال واسع وثروة ضخمة. أما إذا كان متوسط الحال، فغاية ما يصل إليه، الإقامة في المدن الصغيرة، المجاورة لباديته، أو التردد عليها من حين إلى آخر لقضاء حاجاته. وهذه المدن الصغيرة لا تتوفر فيها شروط التحضر، أو الحضارة، كاملة. فلا يكثر فيها الرفق، ولا تعظم فيها النفقات، ولا توجد فيها كل الصنائع. بل إن مجاورتها للبادية، وتوافد البدو عليها باستمرار، يجعلها ذات طابع بدوي: «ولهذا نجد الأمصار التي في القاصية، ولو كانت موفورة العمران، تغلب عليها أحوال البداوة، وتبعد عن الحضارة في جميع مظاهرها، بخلاف المدن المتوسطة في الأقطار التي هي مركز الدولة ومقرها» (ج ٣، ص ٨٧٢).

هذا الصنف من البدو، هم إلى الحضر أقرب. وإذا كانوا لا يبلغون مرتبة الحضارة، بمعنى التفتن في الترف، فإنهم من ناحية أخرى أبعد في طباعهم وأحوالهم عن الصنف الأول: سكان الصحاري والأراضي الجرداء والذين يعيشون كما قلنا من رماحهم وسيوفهم، أحراراً في فياقيهم وقفارهم حيث لا تصلهم حامية ولا يطمع في ملاحظتهم جند. أما هؤلاء، سكان التلال والسهول الخصبة فهم يعيشون من فلاحه أرضهم، وهم في الغالب فقراء، لأن الفلاح من زراعة وتربية للماشية، نحلة من المعاش خاصة بـ «المستضعفين وأهل العافية». وذلك لأن الفلاح، المرتبط بالأرض، يضطر إلى الخضوع للسلطة الحاكمة، فهو يدفع الضرائب، والمغارم، ويُسْتَدْعَى للخدمة والتجنيد إذا لزم الأمر. هذا علاوة على ما يصيبه من أذى من جانب عيال الدولة، أو من جانب أولئك البدو الرحل الذين يتخذون النهب والسلب نحلة للمعاش لهم.

وعلى العموم فإن هذا الصنف من البدو، هم مادة للعمران، وناحراً ما يتمكنون من إقامة ملك كبير أو إنشاء دولة عامة. إن وضعيتهم ومقامهم الاجتماعي، أشبه بوضعية ومقام سكان المدن البعيدين عن الجاه والسلطة.

### ج - فاقدو الجاه من سكان المدن

قلنا إن سكنى المدينة هي الغاية التي يجري إليها البدوي، لكونها تستهويه بما يوجد فيها من أنواع الرفق وفنون الترف، ولكن هل صحيح أن سكان المدن كلهم يعيشون في رغد من العيش؟ وإذا كان الأمر بخلاف ذلك فما هو السبب، أو الأسباب؟

لقد تقرر من قبل أن الأصل في العمران البشري والاجتماع الإنساني، هو التعاون لتحصيل الغذاء، وتقرر أيضاً أن هذا التعاون لا يتم إلا إذا كان هناك «وازع» يدفع عدوان الناس بعضهم عن بعض. وهذان الشرطان الضروريان لقيام العمران يتوفران في المدينة أكثر- فالتعاون فيها متين، والوازع الذي يردع الناس موجود وهو الملك والدولة. هذا بالإضافة إلى أن أسوار المدينة وحاميتها تدفع عنها عدوان من هم خارجها. . . إن شروط الاستقرار والأمن متوفرة. ولذلك كان التعاون فيها ينمو ويتفرع، وبالتالي فإن الانتاج يكثر ويوفر فائضاً. والسبب في هذا هو «أن الأعيال بعد الاجتماع زائدة على حاجات العاملين وضرورتهم. فأهل مدينة أو مصر إذا وزعت أعيالهم كلها على مقدار ضرورتهم وحاجاتهم اكتفى فيها بالأقل من تلك الأعيال وبقيت الأعيال كلها زائدة على الضرورات، فتصرف في حاجات الترف وعوائده» (ج ٣، ص ٨٥٩).

في البداية ينهمك الناس في تحصيل الضروري من العيش، لأن اجتماعهم مشئت وتعاونهم قليل، وبجهوداتهم مبعثرة، أما في المدينة فإن الاجتماع أكثر تماسكاً، والتعاون أكثر فاعلية، والمجهودات متكاملة متداخلة. ولذلك كانت الأعيال فيها كثيرة في مجموعها. «وإذا كثرت الأعيال كثرت قِيَمُهَا بينهم، فكثر مكاسبهم ضرورة، ودعتهم أحوال الرفه والغنى إلى الترف وحاجاته من الثائق في المساكن والملابس واستجادة الأتية والماعون واتخاذ الخدم والمراكب (. . .) لأن الأعيال الزائدة تختص بالتلف والغنى بخلاف الأعيال الأصلية التي تختص بالمعاش» (ج ٣، ص ٨٠٠).

واضح أن السبب في ازدهار المدن هو أن الانتاج فيها جماعي، وجماعية الانتاج القائمة على تقسيم العمل، هي التي توفر الفائض الذي يصرف في أحوال الترف. وأحوال الترف نفسها تستلزم هي الأخرى أعمالاً زائدة، وبالتالي إنتاجاً جديداً، ففائضاً جديداً.

ولكن هل يعود هذا الفائض إلى مجموع سكان المدينة، أم فقط إلى فئة معينة منهم؟

إن الجواب عن هذا السؤال، وبالتالي الجواب عن السؤالين السابقين، يتوقف على البحث في طرق كسب العيش في المدينة أولاً، ثم البحث في المراتب الاجتماعية، والأساس الذي يقوم عليه التفاوت في المدينة خاصة.

بخصوص النقطة الأولى يحصر ابن خلدون وسائل كسب العيش في ستة، يقول: «إن تحصيل الرزق وكسبه: إما أن يكون بأخذه من يد الغير وانتزاعه بالاعتدال عليه على قانون متعارف ويسمى مغرماً وجباية، وإما أن يكون من الحيوان الوحشي باقتناصه وأخذه برمي من البر أو البحر ويسمى اصطيداً، وإما أن يكون من الحيوان الداجن باستخراج فضوله المنصرف بين الناس في منافعهم كاللين من الأغنام، والحمر من دوابه، والعسل من نحله، أو يكون من النبات والزرع والشجر بالقيام عليه وأعداده واستخراج ثمرته، ويسمى كل هذا فلحاً. وإما أن يكون الكسب من الأعمال الإنسانية: إما في مواد معينة وتسمى الصنائع من كتابة وتجارة وخياطة وحياكة وفروسية وأمثال ذلك، أو في مواد غير معينة وهي جميع

الامتيازات<sup>(٤)</sup> والتصرفات، وإما أن يكون الكسب من البضائع وإعدادها للاعراض<sup>(٥)</sup>، إما بالتقلب بها في البلاد، أو احتكارها وارتقَاب حوالة الأسواق فيها<sup>(٦)</sup>، ويسمى هذا تجارة (ج ٣، ص ٨٩٨)، هذه هي طرق كسب العيش بالتفصيل. ولكن ابن خلدون يعود فيجزئها، في: الفلاحة، والتجارة، والصناعة. ذلك لأن الطريقة الأولى: للمزرع والجنابة أو ما يسميه أيضاً الإمارة وليست بمذهب طبيعي للمعاش. لأنها تعتمد على وجود السلطة والجاه. أما الطريقة الثالثة والرابعة، أي تربية الدواجن والزراعة، فهي في الحقيقة واحدة وهي الفلاحة. أما الطريقة الثانية وهي الصيد البري والبحري، فإن ابن خلدون يتجاهلها تماماً، ولا يتحدث عنها ولا عن المتحليين لها، مع أنه لو أعطاها حقها من الدراسة والبحث لجاءت دراسته الاجتماعية أشمل وأكمل، بل لربما اضطر إلى تغيير كثير من آرائه ونظرياته. فلماذا أهمل ابن خلدون هذه النحلة من المعاش؟ قد يكون السبب في ذلك راجعاً إلى أنه لم يكن يعرف تفاصيل كثيرة عن المتحليين لها، والذين نطلق عليهم اليوم اسم «الشعوب البدائية» ولكننا مع ذلك، نعتقد أنه كان بإمكانه، أن يجمع عن هؤلاء بعض الأخبار التي نقلها الرحالة والمؤرخون قبله، وكذلك كان يمكنه الاستعانة بما يحكيه المسافرون والتجار الذين كانوا يبيعون الأفاق البعيدة، خاصة أولئك الذين اختلطوا بشكل من الأشكال بشعوب السودان وما وراءه من الأقطار التي كان يسكنها الأقزام السود. من أجل هذا نرى أن إهمال ابن خلدون هؤلاء الذين يتحلون الصيد البري والبحري معاشاً لهم، والذين وصف بعض أحوامهم عند حديثه عن اختلاف العمران باختلاف أقاليم المعمور، راجع في الحقيقة إلى أنه لم يكن يتم إلا بما يسميه العمران الكامل مادة وصورة، أي العمران الذي تقوم فيه السلطة والدولة. ومن ثمة فهو لا يعنى إلا بالجماعات البشرية التي كانت تساهم بشكل من الأشكال في قيام الدول وسقوطها، أي الجماعات التي لها «تاريخ».

ومهما يكن، وبإسقاط الفلاحة التي قلنا قبل إنها معاش «المستضعفين وأهل العافية» من البدو، فإن أساليب كسب العيش في المدينة ثلاثة: الصناعة، والتجارة، والإمارة.

أما الصناعة، والمقصود بها هنا المهن اليدوية، والأعمال الفكرية من كتابة وتعليم وغير ذلك، فهي إما تكثر وتزدهر في الأمصار الكبيرة، وبالحصوص في تلك التي تكون كراسي للملك، فهي «تستكمل بكمال العمران الحضري وكثرته» فكلما كانت «الحضارة» راسخة في الأمصار كانت الصناعات أرسخ وأرقى: إن منتجات الصناعات متوجلات كمالية، لا يحتاج إليها إلا أهل الرفه، والرفه مقرون بالسلطة والجاه كما سنرى.

وكذلك الشأن في التجارة، التي تقوم على طلب الربح في السلع باحتكارها إلى حين غلائها أو بنقلها بين أقطار بعيدة، فهي أيضاً تحتاج إلى الجاه والسلطة. إن التاجر لا يكسب

(٤) الامتيازات: العمل في الحرف والمهن.

(٥) أي عرضها للمباينة والبيع والشره.

(٦) أي انتظار تحول الأثني في الأسواق من الرخاء إلى الغلاء.

من تجارته إلا إذا كان قوياً بعشيرته أو جاهه، أما ذلك الذي ليس له ما يعضده أو يحمي تجارته من شوكته أو جاهه، فإن مآل أمره الخسران المحقق. وهكذا ترى أن اكتساب الثروة بالطرق الطبيعية في المدينة يتوقف على الجاه والسلطة. وهذا شيء لم يكن من الممكن حصوله لجميع الناس. فالمجتمع الحضري يقوم على التفاوت، وأساس هذا التفاوت هو الجاه بالضبط. يقول ابن خلدون: «إن كل طبقة من طبقات أهل العمران من مدينة أو إقليم لها قدرة على من دونها من الطباق. وكل واحد من الطبقات السفلى يستمد بذى الجاه من أهل الطبقة التي فوقه، ويزداد كسبه تصرفاً فيمن تحت يده على قدر ما يستفيد منه. والجاه على ذلك داخل على الناس في جميع أبواب المعاش، ويتسع ويضيق بحسب الطبقة والطور الذي فيه صاحبه. فإن كان الجاه متسعاً كان الكسب الناشئ عنه كذلك، وإن كان ضيقاً قليلاً فمثله. وفائد الجاه وإن كان له مال فلا يكون يساره إلا بمقدار عمله أو ماله أو نسبة سعيه ذاهباً وآتياً في تمنيته كآثر التجار وأهل الفلاحة في الغالب. وأهل الصنائع كذلك إذا فقدوا الجاه واقتصروا على فوائد صنائعهم، فإنهم يصيرون إلى الفقر والخصاصة في الأكثر ولا تسرع إليهم ثروة، وإنما يرمقون العيش ترميقاً ويدافعون ضرورة الفقر مدافعة» (ج ٣، ص ٩١٠).

يتضح من هذا أن الوسائل الطبيعية لكسب العيش في المدينة من صنائع وتجارة لم تكن تمكن أصحابها من الحصول على الثروة واليسار، وبالتالي فإن جماعة الصنائع والتجار الفاندي الجاه كانوا فقراء، «يرمقون العيش ترميقاً». ومن ثمة، فلم يكونوا يستفيدون من رغد العيش الذي تختص به المدينة، ولا من «الحضارة» التي هي تفنن في الترف واستجادة أحواله.

إن ازدهار الصنائع في المدن لا يعني بالضرورة ازدهار أحوال أصحابها والقائمين عليها. ذلك لأن المتوجات الصناعية الكيالية إنما تستهلكها الفئة صاحبة الجاه والسلطان، وهذه لم تكن تدفع من الأثان والأجور إلا القليل الأقل، بل إنها كانت تحصل على قيم أعمال الصنائع بالمجان، إما طوعاً بالتقرب إليها، وإما كرهاً بالتسخير والخدعة الإجبارية التي تفرضها الجماعة الحاكمة صاحبة الجاه والنفوذ.

وكذلك الشأن بالنسبة إلى التجارة، فهي لم تكن مفيدة للمال والثروة، إلا إذا كان القائم بها «جربياً على الخصومة، بصيراً بالحسبان، شديد المأحكة مقدماً على الحكام...» وإلا فلا بد له من جاه يدرع به ويوقع له الهيبة عند الباعة ويحمل الحكام على إنصافه من معاملته، فيحصل له بذلك النصف في ماله، طوعاً في الأول وكرهاً في الثاني. وأما من كان فاقداً للجرأة والاقدام من نفسه، فاقداً الجاه من الحكام فينبغي أن يتجنب الاحتراف بالتجارة، لأنه يُعرض ماله للضياع والذهاب، ويصير مأكلاً للباعة ولا يكاد يتصف منهم» (ج ٣، ص ٩١٦-٩١٧).

وهكذا فللمال لم يكن يحصل «إلا بنحو غريب كالإرث أو غيره» وحتى في هذه الحالة فإنه لم يكن يَسْتَقِرُّ في يد صاحبه، إذا لم يكن من أصحاب الجاه: «وذلك أن الحضري إذا عظم ثمنه، وكثر للعقار والضياع تأثله وأصبح أغنى أهل المصر، ورمقته العيون بذلك وانفسحت أحواله في الترف والعوائد، زاحم عليها الأمراء وغصوا به. ولما في طباع البشر من

العدوان، نمتد أعينهم إلى تملك ما بيده وينافسونه فيه وَيَتَحَيَّلُونَهُ (= يمتثلون) على ذلك بكل ممكن، حتى يحصلوه في ربة حكم سلطاني، وسبب من المواخذة ظاهر يتربع به ماله. (ج ٣، ص ٨٧١).

نخلص من كل ما تقدم إلى أن الفائض الذي يتوفر من جماعية الانتاج وتقسيم العمل اللذين تختص بهما المدن لم يكن ينصرف إلى المنتجين بل إلى فئة معينة، مستهلكة وغير منتجة، وهذه الفئة هي الجباية صاحبة الحكم والسلطان. أما جماهير المدن من صناع وتجّار صغار، وأصحاب الوظائف من أهل الفتياء والتدريس وغيرهم، فلم تكن حالهم بأحسن من حال المشتغلين بالصلاحية من البدو، وهم كما قلنا المستضعفون وأهل العافية منهم. إن أساس التفاوت بين الناس كان الجاه والسلطة، لا المال، لأن هذا الأخير تابع لها، ومستمد منها. إنَّ الوضعية الاجتماعية للفرد لم تكن تتحدد بما يملك لأنه قليل يملك، وإنما كانت تتحدد بمقدار الجاه الذي له، والنفوذ الذي يملكه. ولهذا، فإن التحضر أي الانتقال من حال البداوة إلى حال الحضارة لم يكن يتم بصفة تدريجية ولا بشكل طبيعي. فلم يكن الفرد لوحده، مهما بلغ سعيه، واجتهد في الكسب، يستطيع الانتقال إلى مرتبة أعلى في السلم الاجتماعي. وإنما كان هذا الانتقال يتم بشكل فجائي وينوع من الطفرة والقفز، وبصفة جماعية لا فردية، كما سنشرح ذلك بعد.

#### د - الجاه المفيد للمال، والحضارة المفسدة للعمران

إن الوسيلة الوحيدة والفعالة، المفيدة للمال، والمكسبة للثروة كانت هي «الجاه». وكسب العيش، بل الحصول على الثروة، بهذه «الوسيلة» هو ما يسميه ابن خلدون بـ «الإمارة» وهي كما قلنا مذهب غير طبيعي في المعاش. أما كيف يتم ذلك فهذا ما يشرحه ابن خلدون بوضوح وتفصيل: يقول: «إننا نجد صاحب الجاه»<sup>(٧)</sup> والخطوة في جميع أصناف المعاش أكثر يساراً وثروة من فاقد الجاه. والسبب في ذلك أن صاحب الجاه مخدوم بالأعمال يتقرب بها إليه في سبيل التزلف والحاجة إلى جاهه، فالناس معينون له بأعمالهم في جميع حاجاتهم من ضروري أو حاجي أو كمالي. فتحصل قيم تلك الأعمال كلها من كسبه. وجميع ما شأنه أن تبذل فيه الأعراض من العمل يستعمل فيها الناس من غير عرض، فتتوفر قيم تلك الأعمال عليه. فهو بين قيم للأعمال يكتسبها، وقيم أخرى تدعوه الضرورة إلى إخراجها فتتوفر عليه والأعمال لصاحب الجاه كثيرة تفيد الغني لأقرب وقت ويزداد مع الأيام يساراً وثروة. ولهذا المعنى كانت الإمارة أحد أسباب المعاش كما قلناه» (ج ٣، ص ٩٠٧).

والمقصود بالجاه هنا هو «القدرة الحاملة للبشر على التصرف فيهم تحت أيديهم من أبناء جنسهم بالإذن والمنع والتسلط بالقهر والغلبة» (ج ٣، ص ٩١٠). «ثم إن هذا الجاه متوزع في الناس ومرتّب فيهم طبقة بعد طبقة: ينتهي في العلو إلى الملوك الذين ليس فوقهم يد

(٧) في الطبعات المتداولة وردت العبارة هكذا: «صاحب المال والخطوة». ونحن نعتقد أن كلمة «المال» محرقة عن «الجاه» كما يدل على ذلك سياق الكلام.

عالية، وفي السفلى إلى من لا يملك ضراً ولا نفعاً بين أبناء جنسه...» (ج ٣، ص ٩٠٩).

على أن المال الذي يحصل لصاحب الجاه، ليس مصدره: التقرب إليه فقط، بل إن أهم مصدر له هو استعمال السلطة والقهر في جمع الأموال بمختلف التحايلات: الضرائب، المغارم، الجبايات، المصادرات بأنواعها المختلفة، والتي تشتد وطأتها على الطبقات المحكومة فاقدة الجاه، كما سنبين فيما بعد<sup>(٨)</sup>.

وعلى العموم فإن المال والثروة ومن ثمة الحضارة والتفنن في الترف، كل ذلك كان خاصاً بفئة معينة، هي الفئة الحاكمة. وبعبارة ابن خلدون «الدولة» أي الأسرة الحاكمة وحاشيتها. «لأن الدولة تجمع أموال الرعية وتنفقها في بطانتها ورجالها، وتتسع أموالهم بالجاه، أكثر من اتساعها بالمال. فيكون دخل تلك الأموال من الرعايا، وخرجها في أهل الدولة، ثم يمين تعلق بهم من أهل مصر، وهم الأكثر، فتعظم لذلك ثروتهم ويكثر غناهم، وتزيد عوائل الترف ومذاهبه، وتستحكم لديهم الصنائع في سائر فنونه، وهذه هي الحضارة» (ج ٣، ص ٨٧٢).

إن المقصود بـ «الحضارة»، إذن، هو غط من الحياة: (كسب، معيشة، أخلاق، طباع، سلوك)، خاص بالدولة وحاشيتها أي بالارستقراطية الحاكمة. هي أسلوب في العيش يقوم على: «التفنن في الترف واستجادة أحواله، والكلف بالصنائع التي تؤتق من أصفانه وسائر فنونه من الصنائع المهيئة للمطابخ أو الملابس أو المباني أو الفرش أو الأتية وسائر أحوال المنزل» (ج ٣، ص ٨٧٦). كل ذلك من غير انتاج أو انتحال نحلة طبيعية في المعاش. إنها أسلوب في العيش يعتمد على السلطة والجاه، لا غير.

هذه هي الحضارة التي يشجبها ابن خلدون ويصفها وأهلها بأفح النعوت والأوصاف. يقول عنها إنها: «غاية العمران ونهاية لعمره، وإنها مؤذنة بفساده» (ج ٣، ص ٨٧٦).

تري كيف يتم ذلك؟ كيف يفسد العمران «بالحضارة»؟ إن الفساد الذي يعنيه ابن خلدون هنا نوعان: فساد العمران من حيث صورته، وفساده من حيث مادته. أما الفساد الذي من النوع الأول والذي يصيب صورة العمران: الدولة، فهذا ما سيكون موضوع بحث في فصل تال<sup>(٩)</sup>. وأما الفساد الذي من النوع الثاني، أي الفساد الذي يصيب الأفراد الذين هم مادة العمران، فنسجل الحديث عنه في ما يلي:

يقول ابن خلدون: أما فساد أهل الحضارة «في ذاتهم واحداً واحداً على الخصوص، فمن الكد والتعب في حاجات العوائد والتلون بالوان الشر في تحصيلها، وما يعود على النفوس من الضرر بعد تحصيلها بحصول لون آخر من ألوانها. فلذلك يكثر منهم الفسق والشر والسفاسة والتحيل على تحصيل المعاش من وجهه ومن غير وجهه. وتنصرف النفس إلى

(٨) انظر الفصل الخامس عشر.

(٩) انظر الفصل الخامس عشر.

الفكر في ذلك والنوص عليه واستجاع الحيلة له. فتجدهم أجرياء على الكذب والمقامرة والغش والخلاية والسرقة والفسور في الإيمان والرّيا في البياعات ثم تجدهم أبصر بطرق الفسق ومذاهبه والمجاهرة به وبدواعيه واطراح الحشمة في الخوض فيه حتى بين الأقارب وذوي المحارم» (ج ٣، ص ٨٧٧). إن هؤلاء «لكثرة ما يعمانون من فنون الملاذ وعوائد الترف والاقبال على الدنيا والعكوف على شهواتهم منها قد تلوثت نفوسهم بكثير من مدمومات الخلق والشر، وبعدت عليهم طرق الخير ومساكنه بقدر ما حصل لهم من ذلك، حتى لقد ذهبت عنهم مذاهب الحشمة في ذلك» (ج ٢، ص ٤١٤). . . . «بل نقول إن الأخلاق الحاصلة من الحضارة والترف هي عين الفساد. لأن الإنسان إنما هو إنسان باقتداره على جلب منفعه ودفع مضاره واستقامة خلقه للسعي في ذلك. والحضري لا يقدر على مباشرة حاجاته، إما عجزاً لما حصل له من الدعة، أو ترفناً لما حصل له من المربى في التعميم والترف، وكلا الأمرين ذميم» (ج ٣، ص ٨٨٠). ولذلك نجد أهل الحضارة يَكُونُ «أمرهم في المدافعة عن أموالهم وأنفسهم إلى واليهم والحاكم الذي يسوسهم والحامية التي تولت حراستهم» (ج ٢، ص ٤١٨) عما أذهب من شجاعتهم، وتخضع من شوكتهم ف «تتزلزلوا منزلة النساء والولدان».

إن الحضارة التي ينعمها ابن خلدون، هي حضارة الاستهلاك بغير حساب، ودون انتاج. حضارة أولئك الذين يتعجزون عن العمل والدفاع عن أنفسهم لاستحكام عوائد الترف فيهم، أو لكونهم يترفعون عن ذلك كله لأنهم يعتبرون أنفسهم فوق العمل والعاملين. . . إنها حياة جماعة طفيلية، طافية على سطح المجتمع، تعيش وتستهلك وتبذر على حساب الرعية كلها: تستولي على أموالها وعلى قيم أعمالها، وتسخرها تسخيراً. كل ذلك بفضل الجاه الذي تمتع به والسلطة التي بيدها. . .

ولكن من أين لهذه الجماعة الطفيلية هذه السلطة وذلك الجاه؟ كيف استولت على الحكم وأصبحت متمكنة من أموال الناس وأعمالهم ورقابهم؟ وبعبارة أخرى: كيف تنشأ الدول وما عوامل اعيانها وسقوطها؟ هذه هي المسألة الأساسية التي على علم العمران تبيانها وشرحها. . . ولكن قبل أن نتقل إلى البحث في هذه المسألة التي تشكل المحور الأساسي الذي تدور عليه أبحاث ابن خلدون في علمه الجديد هذا، لِنُلقِ نظرة خاطفة على الصفحات الماضية من هذا الفصل - ولنحاول إبراز بعض النتائج التي سنستعين بها في دراستنا المقبلة.

### ٣ - نتائج . . . ومقدمات

هناك مثل عربي قديم يقول: «كل الطرق تؤدي إلى مكة»، وبالنسبة لابن خلدون يمكن القول: كل شيء في العمران يؤدي إلى الدولة. إن أبحاث ابن خلدون في توزع العمران على الأرض، أو في تأثير العوامل الجغرافية في الأفراد والجماعات، أو في اختلاف أحوال الناس باختلاف نحلهم من المعاش، لم يكن المقصود منها دراسة هذه المسائل لذاتها، وإنما كانت الغاية منها إقرار بعض المقدمات وتقرير بعض النتائج التي ستمكنه من دراسة ما يشغل اهتمامه وعلك عليه تفكيره: كيف تنشأ الدول؟ وما هي عوامل ازدهارها وانحطاطها



وسقوطها؟ وبالتالي كيف سارت الأمور خلال الحقبة الماضية - إلى عهده - من التاريخ الإسلامي؟

نستطيع أن نلمس هذا من خلال توجيهه للبحث، وانتقائه للأمثلة، واصطياده للحجج والبراهين، في كل موضوع من المواضيع التي تعرّض إليها بخصوص ما أطلقنا عليه: «جغرافية العمران» وما أطلق ابن خلدون عليه: «ال عمران البشري على الجملة». وإذا كنا قد ألمحنا في هذا الفصل، وفي الفصول قبله، إلى بعض هذه «المقدمات والنتائج»، فإننا سنقتصر هنا على تسجيل جملة من الملاحظات، لعلها تلقي مزيداً من الأضواء على ما أجبنا القول فيه سابقاً وما سنعرض إليه في الفصول التالية:

١ - إن أفكار ابن خلدون وآراءه في اختلاف أحوال الناس أفراداً وجماعات، ومن ثمة الأوصاف التي نعت بها البدو، خاصة منهم من سباهم «العرب ومن في معناهم» والنسوت التي وصف بها أخلاق وطباع أهل الحضارة، كل ذلك خال من كل نزعة عرقية، أو ميل إلى حياة البدو دون حياة الحضار. فابن خلدون في هذه المسائل وأشباهها كان يصف، أكثر مما كان يقرر فكرة أو مبدأً أو حكماً قليلاً.

إن الأمم والأجناس تختلف في مستواها الحضاري لا بأصولها العرقية، بل بسبب الشروط المادية لحياتها، هذه الشروط المادية التي تحددها طبيعة المناخ وطبيعة الأرض، والتي تتحكم بدورها في تحديد نوع العادات السائدة، سواء منها ما كانت ذات صبغة فردية، أو ما كانت ذات طابع جماعي. إن الأصل العرقي أو الجنسي لا أثر له إطلاقاً في أحوال الناس الفردية منها والاجتماعية. وقد ألح ابن خلدون على هذا إلحاحاً كبيراً، فـ «النسب أمر وهمي لا حقيقة له، ونفعه إنما هو في هذه الوصلة والالتحام» الحاصل من طول المعاشرة. (ج ٢، ص ٤٢٤). والتمييز بين الأمم لا يكون بالنسب فقط، بل قد يكون بالجهة والسمة<sup>(١)</sup>، أو بالعوائد والشعار، أو غير ذلك من «أحوال الأمم وخواصهم ومميزاتهم». وهكذا «فتعميم القول في أهل جهة معينة من جنوب أو شمال بأنهم من ولد فلان المعروف، لما شملهم من نحلة أو لون أو سمة وجدت لذلك الأب، إنما هو من الأغاليط التي أوقع فيها الغفلة عن طبائع الأكنون والجهات، وإن هذه كلها تبدل في الأعقاب ولا يجب استمرارها» (ج ١، ص ٤٩١).

إن الاختلافات القائمة بين الأمم والشعوب، سواء في أحوالها الفردية، أو في مستوياتها الحضارية، ليست راجعة إلى العرق أو الجنس بل هي راجعة أولاً وأخيراً إلى شروط الحياة بصفة عامة. فالعرب ومن في معناهم، ليس المقصود منهم جنساً معيناً، بل أجناس مختلفة، منها فريق من العرب وفريق من الترك والتركمان، وفريق من البربر، خاصة منهم الساكنون في المناطق الصحراوية لشمالي أفريقيا. والشئ الوحيد الذي يجمع هؤلاء في نظر ابن خلدون هو تشابه أحوالهم العامة لتشابه الشروط المادية لحياتهم.

---

(١٠) أي العلامة كاللون وغيره.

وكذلك الشأن بالنسبة إلى ذمة أخلاق وسلوك أهل الحضارة من سكان المدن. فابن خلدون هنا لم يكن ينتصر للبداية على الحضرة، ولا مفضلاً لحياة أولئك على حياة هؤلاء، على أن هجومه على الحضارة لم يكن يخص أهل المدن كلهم، ولا الحضارة بمعناها السائد اليوم، وإنما كان يقصد - كما رأينا - أسلوب حياة جماعة معينة هي الاسترطابية الحاكمة. وهو إذ شَهر بها وسلوكها، لم يفعل ذلك لكونها لم تكن تشكل قوة سياسية - يستطيع الملك الاعتراف عليها في صراعه ضد الاقطاعية - كما ذهب إلى ذلك بعض الباحثين<sup>(١)</sup> بل لأنها - والمُلك على رأسها - كانت جماعة طفيلية تفسخ أمرها، وانحلت أخلاقها، وأصبحت لا تؤدي أية وظيفة اجتماعية، غير وظيفة التبذير والتخريب، والاعتداء على أموال الناس وممتلكاتهم، الشيء الذي يفقد المجتمع ما يحتاج إليه من أمن واطمئنان واستقرار، ويؤدي إلى أزمة اقتصادية خائفة تكون نتيجتها الحتمية تقاعس الناس عن العمل، واشتعال نار الفتن والثورات، ومن ثمة انبهار الدولة وفساد العمران كما ستشرح فيما بعد.

٢ - إن أبحاث ابن خلدون في توزيع العمران على الأرض وتأثير العوامل الطبيعية كالمناخ والخصب والجهد في هذا التوزيع وكذلك اختلاف وسائل كسب العيش، وأثار ذلك كله في أخلاق البشر وسلوكهم وختلف أحوالهم الاجتماعية والفردية، إن أبحاث ابن خلدون في هذه المسائل لم تكن تستهدف إقرار ما نسميه نحن اليوم بـ «الحتمية الجغرافية» أو «الحتمية الاقتصادية».

إن غرض ابن خلدون من أبحاثه تلك، كان فقط توضيح الفوارق بين البدو والحضر: فوارق جسمية وخلقية وسلوكية واجتماعية، وهي فوارق ترجع في نهاية الأمر لا إلى التأثير المباشر للعوامل الطبيعية أو الاقتصادية، بل إلى ما يطلق عليه أسم «العادة». إن الأصل في هذه الاختلافات والفروق هو «أن الإنسان ابن عوائده ومألوفه لا ابن طبيعته ومزاجه فالذي ألفه من الأحوال حتى صار خلقاً تنزل منزلة الطبيعة والجميلة» (ج ٢، ص ٤٤٩). فإذا اعتاد الإنسان شظف العيش، سواء في البادية أو في المدينة، في المناخ المعتدل أو في المنحرف، كان إلى الصحة والجمال والشجاعة والكرم... أقرب، وإذا اعتاد رغد العيش كان أقرب إلى المرض والجبن والبخل والانتكال على الغير.

وهكذا فما يبدو لبعض الباحثين والمفكرين، وكأنه حتمية جغرافية أو طبيعية، هو في نظر ابن خلدون مجرد «عادة»: فاعتاد الجسم لنوع من الشروط الطبيعية والمعيشية هو الذي يجعل صاحبه على شكل معين وعلى صفات خاصة.

إن صفات البدو، طباعهم وأخلاقهم وأنماط سلوكهم، ليست صفات قارة نهائية. بل يمكن أن تنقلب إلى ضدّها إذا تبيّلت ظروفهم المعاشية. فقد يتحضر البدو فتقلب صفاتهم

Yves Lacoste, *Ibn Khaldoun; naissance de l'histoire, passé du Tiers-monde* (Paris: (١١) Maspéro, 1966), p. 162.

إلى ضدها. وهذا بالضبط ما يحدث، فأهل الحضر والحضارة هم في الأصل أهل بادية وخشونة. والبادية أصل للحضارة والأمصار مدد لها. . .

وخلاصة القول إن ابن خلدون لم يحاول أن يفسر الظواهر الاجتماعية بالعوامل الجغرافية على غرار ما فعل منتسكيو مثلاً، فهو وإن أبرز أثر المناخ في بعض الظواهر العمرانية والأحوال النفسية - الشيء الذي سبقه إليه بعض مفكري الإسلام، خاصة إخوان الصفا - فإنه لا يجعل منه العامل الحاسم، ولا يمدد أثره حتى يشمل القوانين والشرائع، الشيء الذي يشكل مدار البحث عند المفكر الفرنسي. ومن ثمة فإن منطلق الرجلين وغاياتهما مختلفة تماماً.

٣ - وبالمثل، فكون واختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهن من المعاش لا يعني في ذهن ابن خلدون أكثر من اختلاف الأفراد والجماعات بسبب اختلاف ما اعتادهن من ظروف معيشية. فالقضية هنا ليست قضية «أسلوب الانتاج» ولا علاقات الانتاج. بل هي فقط مسألة ما يعتاده المرء ويألفه من أنواع العيش ومستوياته. إن علاقات الانتاج، بمعنى علاقة المستغل (بالكس) بالمستغل (بالتفتح)، لم تكن مطروحة عند ابن خلدون. ومن ثمة فإن اختلاف الناس باختلاف نحلتهن من المعاش، إنما يعني في ذهن ابن خلدون اختلاف البدو عن الحضر، اختلافًا يرجع إلى التباين القائم بين وسائل كسب العيش ونمط المعيشة الذي توفره هذه الوسائل. في عصر ابن خلدون، وفي المجتمعات التي عاش فيها، واستمد نظرياته من معيشتها، لم يكن الانقسام فيها انقساماً طبقياً بالمفهوم الحديث. فالانقسام الأساسي الذي كان يفرض نفسه على ما قد يكون هناك من أنواع من التفاوت الاجتماعي هو انقسام المجتمع ككل إلى بدو وحضر. والشقة كانت أبعد ما تكون بين أولئك الذين كانوا يعيشون من إبلهم ورماحهم وسيوفهم في أقاليم البادية، وأولئك الذين كانوا يعيشون محصنين بالقلاع والحاميات في قلب العواصم. والعلاقة بين هؤلاء وأولئك لم تكن من نوع علاقات الانتاج، أو الاستغلال بل ولا من نوع علاقة الحاكمين بالمحكومين، باعتبار أن الفريق الأول (العرب ومن في معناهم) كانوا يعيشون أحراراً أو شبه أحرار في فيافهم وقصارهم لا تمتد إليهم يد السلطة ولا تنال منهم حامية أو جند.

نعم لقد كانت الفئة الوسطى المكونة من البدو المقيمين وسكان المدن المستغلين بالصناعات، فئة مستغلة من طرف الجماعة الحاكمة. ولكن هذا «الاستغلال» كان شيئاً طبيعياً ومقبولاً في حدوده «المقولة»: (ضرائب ومكوس)، ولم يكن يلقي أية معارضة ما دام ضمن هذه الحدود، لأنه كان بمقابل. وهذا المقابل هو حماية الدولة لهذه الفئة الوسطى من هجمات البدو الرحل. . . ولم تكن هذه الفئة أو الفئات الوسطى تبتغي وتصرخ وتمتنع عن العمل إلا عندما ينقلب حكم هذه الجماعة إلى نوع من التحكم والمصادرة للأموال والأعمال، الشيء الذي تكون نتيجته قيام الفتن والثورات وانقراض الدولة و«نهاية العمران وفساده» كما سنبين بعد.

وهكذا فبقدر ما كان كارل ماركس مشغولاً بالفروق الطبقة، الفروق بين العمال ورب العمل، يقدّر ما كان ابن خلدون مشغولاً بالفروق «الطبيعية» أو شبه الطبيعية، الفروق بين

البدو والحضر. وإذا كان ماركس قد شيد صرح فلسفته التاريخية على أساس الصراع الطبقي، فإن ابن خلدون قد أسس علمه الجديد، علم العمران، على أساس الاختلافات والفروق القائمة بين البدو والحضر وهي اختلافات وفروق تحدث في العمران، لا نتيجة صراع، بل «بمقتضى طبيعه». والشئ الوحيد الذي يتفقان فيه هو أن كلا منهما قد انطلق من هذه الاختلافات والفروق ليفسر سير التاريخ وتطور أحداثه، ولكن مع الاحتفاظ لكل منهما بمبادئه الخاصة.

وإذن، فإن أبحاث ابن خلدون في تأثير المناخ والخصب والجذب ووسائل كسب العيش، كانت تهدف إلى بيان أسباب وعوامل الفروق بين البدو والحضر ودراسة هذه الفروق لم تكن هي الأخرى غاية في ذاتها، وإنما كانت مقدمة لشرح ما يهيمه في الدرجة الأولى، ونعني بذلك نشوء الدول وسقوطها. وهذا ما سننصرف إلى البحث فيه، في الفصول التالية.

## الفصل العاشر

# نظرية العصبية العصبية والصراع العصبي

### ١ - منطق النظرية

ينطلق ابن خلدون في دراسته للعصبية وبيان الأساس الذي تقوم عليه، والدور الذي تلعبه في الحياة الاجتماعية عموماً وحركة التاريخ خصوصاً، من فكرته في «الوازع» الذي جعله ضرورة من ضرورات الاجتماع والتعاون.

إن فكرة «الوازع» عند ابن خلدون يمكن اعتبارها بمثابة حل - ولنقل مع قليل من التجاوز، بمثابة تركيب - للتناقض التالي:

أ - هناك من جهة ما يمكن التعبير عنه بـ «اجتماعية الإنسان». فالإنسان مدني بالطبع، لا يصح وجوده، ولا نستقيم أحواله إلا بالعيش مع غيره من بني جنسه. إن اجتماعية الإنسان تفرضها ضرورة التعاون من أجل تحصيل الغذاء الذي به قوام وجوده.

ب - وهناك من جهة ثانية «الطبع العدواني الذي في البشر»، وهو من آثار «القوى الحيوانية»، فيهم، فمن «أخلاق البشر فيهم الظلم والعدوان بعض على بعض، فمن امتدت عينه إلى متاع أخيه، امتدت يده إلى أخذه إلا أن يصنّهُ وازع» (ج ٢، ص ٤٢٢).

إن الحاجة إلى «الوازع» إذن، تفرضها طبيعة الانسان نفسه، باعتباره كائنًا مجبولاً على الخير والشر معاً: على التعاون والعدوان. إن قيام الحياة الاجتماعية، وبالتالي بقاء الانسان، يتطلب وجود نوع من السلطة تحفظ للمجتمع تماسكه وتعمل على تقوية التعاون بين أفراده، وكبح عدوان بعضهم على بعض سواء كأفراد أو جماعات.

ولكن ماذا يقصد ابن خلدون، بـ «الوازع» هنا؟ هل يعني به السلطة المادية التي تتجسم في الدولة وأجهزتها؟ أم أنه يعني به فقط السلطة المعنوية التي يمارسها بعض الأفراد على بعض في أحوال خاصة؟

الواقع أن فكرة الوازع عنده تطبيق على هذا وذاك معاً. فهي تتدرج عنده من مجرد السلطة المعنوية التي لشيخ البدو وكبرائهم، إلى السلطة المادية التي تقدم على «الغلبة والسلطان واليد القاهرة» وبكلمة واحدة «الملك» (ج ٢، ص ٤٢٢). ويمكن القول بصفة عامة إن الوازع الذي يتحدث عنه ابن خلدون هو، وازع اجتماعي، بمعنى أنه سلطة اجتماعية تستمد خصائصها من نوع الحياة الاجتماعية السائدة. إن ابن خلدون هنا لا يهتم بالوازع «الذاتي» النابع من ضمير الفرد كالوازع الأخلاقي أو الديني. وإن كان يبرز دور هذا الأخير في تقوية الروابط الاجتماعية في ظروف خاصة، كما أشرنا إلى ذلك في الفصل السابق. ولكنه يهتم بالدرجة الأولى بالوازع الخارجي أو «الأجنبي» الذي تجسده وتؤكدته القوة، سواء كانت قوة فرد أو قوة جماعة. وهذا شيء طبيعي ومعقول، فما دامت الحاجة إلى الوازع إنما تفرضها الطبيعة العدوانية التي في البشر، والعدوان يعتمد دوماً على القوة والغلبة، فإن الوازع الذي يراده به دفع هذا العدوان لا بد أن يكون هو الآخر قوة غالبية وبدأً قاهرة.

هذا بخصوص فكرة الوازع على العموم. ولكن لما كان هذا الوازع، تفرضه كما قلنا ضرورة الاجتماع والتعاون لتحصيل الغذاء. ولما كانت طرق كسب العيش وبالتالي أسلوب المعاش، يختلف في البادية عنه في المدينة كما شرحنا ذلك قبل، فإنه من المنتظر أن يختلف الوازع هنا عن الوازع هناك. إن الحياة في البادية قائمة على البساطة والفطرة، لأن الفلاحة، وهي النحلة المعاشية السائدة هناك «بسيطة وطبيعية فطرية لا تحتاج إلى نظر وعلم». أما في المدن فإن الحياة جد معقدة، إذ هي تقوم أساساً على الصنائع وهي «مركبة وعلمية تنصرف فيها الأفكار والأنظار بمختلف التصرفات والحيل» (ج ٣، ص ٨٩٩). وكما ينعكس هذا الاختلاف في أسلوب المعاش بين البادية والمدينة، على طباع الناس وأخلاقهم وعاداتهم ويختلف أنماط سلوكهم، كما بينا ذلك من قبل، فهو ينعكس أيضاً على الروابط الاجتماعية التي تشد الأفراد بعضهم إلى بعض للتعاون على أمور العيش، بل على شؤون الحياة عموماً، ومن ضمنها مسألة الوازع هذه. وهكذا فإن بساطة الحياة في البادية لا بد أن تجعل من الوازع فيها وازعاً طبيعياً فطرياً، مثلاً أن تعقد الحياة الحضرية سيضفي نوعاً من التعقيد والتركيب على الوازع السائد فيها.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنه لما كانت الحاجة إلى الوازع إنما تفرضها الطبيعة العدوانية التي في البشر، فإن الوازع سيختلف سواء في البادية أو في المدينة، باختلاف نوع العدوان: عدوان الأفراد بعضهم على بعض داخل المدن أو أحياء البدو، أو عدوان جماعات على أخرى. وهذا ما يقرره ابن خلدون إذ يقول: «... فاما المدن والأمصار فعدوان (الناس) بعضهم على بعض تدفعه الحكام والدولة بما قبضوا على أيدي من تحتهم من الكافة أن يمتد بعضهم على بعض، أو يعدو عليه، فإنهم مكبوحون بحكمة القهر والسلطان عن النظام، إلا إذا كان ذلك عن الحاكم نفسه. وأما العدوان الذي من خارج المدينة فيدفعه سياج الأسوار عند الغفلة أو الغرة ليلاً، أو العجز عن المقاومة نهراً، أو يدفعه ذباد الحامية من أعوان الدولة عند الاستعداد والمقاومة. هذا فيما يتعلق بالوازع في العمران الحضري وأما أحياء البدو فيزع بعضهم عن بعض مشايخهم وكبرائهم بما وقر في نفوس الكافة لهم من

الوقار والتجلة. وأما جلّهم فإنما يذود عنها من خارج، حماية الحي من أنجادهم وفتيانهم المبروفين بالشجاعة فيهم. ولا يصدق دفاعهم وذايدهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد، لأنهم بذلك تشد شوكتهم ويخشي جانبيهم، إذ نصره كل واحد، نسبة وعصبية أهم» (ج ٢، ص ٤٢٢ - ٤٢٣).

إن تصنيف ابن خلدون العدوان، هنا إلى عدوان داخلي (عدوان الأفراد بعضهم على بعض داخل المدينة أو داخل أحياء البدو) وعدوان خارجي (عدوان على المدينة كلها من الخارج، أو على أحياء البدو وحللهم من الخارج كذلك)، هو من الأهمية بكان بالنسبة إلى فهم منطلق نظريته في العصبية والدولة. ودون أن نسابق خطوات البحث، يمكن القول، إن صاحب علم العمران، لا يعنى إلا بـ «العدوان الخارجي» الواقع على المدينة أو على أحياء البدو، ومن ثمة فإن اهتمامه مركز في دراسة علاقة الدولة بمن يساجها من الخارج من جهة، وبالعصبية من حيث إنها رابطة طبيعية تشد أفراد «حماية الحي من أنجادهم وفتيانهم» عند دفاعهم ضد المعتدين عليهم. وهذا ما يؤكد ما أشرنا إليه من قبل، من أن ابن خلدون لا يعنى بالعصبية من حيث إنها رابطة اجتماعية تنظم علاقات الأفراد بعضهم مع بعض داخل القبيلة، بل ينظر إليها فقط من حيث الدور الذي تقوم به في الدفاع عن الجماعة، أي باعتبارها تقوم في البداية بنفس الدور الذي تقوم به الحماية والأسوار في المدن. إنه يعنى بالعصبية، فقط من حيث إنها رابطة دفاع، أو قرة مواجهة، تنظم العلاقات الخارجية للمجموعات المتساكنة في البادية، علاقاتها بعضها مع بعض، وعلاقاتها مع الدولة.

هذا هو المنطلق الأساسي لأبحاث ابن خلدون في العصبية. وهو منطلق يستجيب عماداً لطبيعة المشكلة الذي ملك عليه اهتمامه، كما يستجيب بنفس الدرجة لطبيعة المعطيات الاجتماعية الخاصة بالمجتمعات التي يدرس فيها هذا المشكل:

فمن جهة، وهذا ما أكدناه مراراً، إن الفكرة الأساسية التي سيطرت على ذهن ابن خلدون، ووجهته في تفكيره وأبحاثه، هي: الكشف عن «مبادئ الدول ومراتبها، والتعرف على أسباب «تزامها أو تعاقبها». ومن ثمة كان السؤال الرئيسي الذي ملك عليه نفسه هو: ما هي القوة التي تستند إليها الأسر الحاكمة في استيلائها على السلطة؟

ومن جهة ثانية، فإن هذا السؤال الذي شغل تفكير ابن خلدون، لم يكن نتيجة تأمل فلسفي في شؤون الحكم والسياسة بصفة عامة وبكيفية مجردة، بل كان سؤالاً أمله عليه ظروف خاصة، هي ظروف نكبته ونكبة صديقه أمير بجاية، وفي إطار معطيات اجتماعية معينة، هي معطيات المجتمع الذي عاش فيه ونفذ إلى أعماقه أيام نشاطه السياسي. وكما شرحنا ذلك في الفصل الأول من هذه الدراسة، فإن المجتمع الذي عاش فيه ابن خلدون واستوحى من معطياته وأحداثه مقدمته المشهورة، كان مجتمعاً قليلاً صرفاً. لقد كانت القبيلة هي الوحدة الاجتماعية التي يقوم عليها كيان المجتمع في شمال أفريقيا، ومن ثمة فإن الأسرة الحاكمة لا بد أن تكون ذات طابع قبلي أكيد: إما قبيلة معينة، أو فرعاً منها، أو مجموعة قبائل متحالفة. وهذا يعني ضرورة أن القوة التي تستند عليها هذه الأسرة أو تلك في

استيلائها على السلطة لا بد أن تكون نابعة عن طبيعة المجتمع القبلي نفسه، وليست هذه القوة إلا «العصية» ذاتها.

وهكذا، فإذا كانت الدولة هي المحور الذي تدور عليه أبحاث ابن خلدون، كما قررنا ذلك سابقاً، فإن الأساس الذي يركز عليه هذا المحور، والمادة التي منها قوام وجوده، هما «العصية». ومن هنا يمكن القول بصفة عامة، إن النقد الذي وجهه ابن خلدون إلى المؤرخين قبله، يدور كله حول عدم اعتبارهم لأهمية العصية في الدولة، منذ تأسيسها إلى حين اضمحلالها، فَمَوَازَنَتُهُ للمؤرخين لكونهم، عند ذكر الدولة، «لا يتعرضون لبدائنها، ولا يذكرون السبب الذي رفع من رايثها، وأظهر من آيتها، ولا علة الوقوف عند غايتها»، (ج ١، ص ٣٥٤)، إنما تستند إلى أن هؤلاء المؤرخين لم يبينوا أنه «هذه العصية يكون تمهيد الدولة وحمايتها من أولها، ولم يظفروا «لكيفية الأمر منذ أول الدولة وأنه لا يتم إلا لأهل العصية»، وعمل الموم فهم لم يراعوا طبيعة العمران التي تقتضي وأن كل أمر يحتمل الناس عليه من نبوة أو إقامة ملك أو دعوة، إنما يتم بالقتال عليه...» (وأنه) لا بد في القتال من العصية» (ج ٢، ص ٤٨٣).

إن شأن العصية عند ابن خلدون خطير للغاية. ولكنه على الرغم من اعتياده عليها في تفسير حوادث التاريخ الإسلامي كله، فإنه لا يتناولها بالدراسة إلا من جانب واحد، الجانب الذي يحه في الدرجة الأولى، وهو مفعولها السياسي. ومن هنا كان ما يه ابن خلدون في العصية، هو النتائج السياسية التي ترتب عليها في أعلى درجات وجودها، وأرقى مراحل تطورها، أي تلك المرحلة التي تصبح فيها العصية عبارة عن اتفاق الأهواء على المطالبة.

إن انصراف ابن خلدون إلى هذا الجانب السياسي، أو المظهر الخارجي لفاعلية العصية، وحده دون غيره، هو الذي أضفى على نظريته فيها، غير قليل من الغموض والالتباس، ولذلك فلا بد لنا لتبديد هذا الغموض من كلمة موجزة حول ظاهرة العصية، باعتبارها ظاهرة اجتماعية ذات خصائص مميزة ووليدة ظروف معينة. لا بد قبل دراسة الفاعلية السياسية للعصية من محاولة بيان حقيقتها، وبواطن كونها، ودورها في حياة القبيلة وحفظ كيائها.

## ٢ - العَصْبَةُ... والعصية

ليست كلمة عصية من المصطلحات التي ابتكرها ابن خلدون، فلقد كانت شائعة الاستعمال في اللغة العربية، خاصة بعد الإسلام الذي صرف معناها إلى الدلالة على التنزع والفرقة والاعتداد بالأنساب، وذلك في مقابل الدين الذي يدعو إلى الوحدة والتآخي وتآلف القلوب. لقد استقر في أذهان الجميع، بعد الإسلام، أن العصية دعوة مفرقة تقوم على تناصر فريق ضد آخر في حالة النزاع والحصام، مما يذكي نار الفتنة ويشعل الحرب بين القبائل. ولم يكن هذا التناصر العصي أو النصرة القبلية يستهدف دائماً إقرار الحق، أو انصاف المظلوم، بل كان يستهدف مؤازرة للمعصب له سواء كان ظالماً أو مظلوماً. وفي هذا



المعنى ورد في لسان العرب أن العصبية هي: «أن يدعو الرجل إلى نصرته عصبته والتألب معهم على من يناوئهم، ظللين كانوا أو مظلومين».

وبما أن ابن خلدون يستعمل «العصبية» تارة بمعنى الرابطة القبلية المشار إليها، وتارة بمعنى الجماعة البدوية التي تجمعها هذه الرابطة نفسها، فإننا سنستعمل هنا، تجنباً للالتباس، كلمة «عَصَبَة» للدلالة على الجماعة القبلية التي تقوم على الرابطة العصبية، سواء كانت هذه الجماعة على مستوى القبيلة أو مستوى فرع من فروعها<sup>(١)</sup>.

فما هي العَصَبَة بالضبط؟ ما مميزاتها وخصائصها كتظيم اجتماعي؟ ثم ما نوع العدوان الذي تتعرض له العصبية فيوقظ العصبية فيها: ما مصدره، ما دوافعه، وما خطره على حياة العصبية وحفظ كيانها؟

\*\*\*

العَصَبَة تعني - كما قلنا - الجماعة. ولكن ليس مطلق الجماعة، بل بالضبط تلك التي تتكون من «أقارب الرجل الذين يلازمونه». وهذا يعني: أولاً، أن العصبية تقوم أساساً على القرابة. ثانياً، أن جميع أقارب الرجل، ليسوا بالضرورة عصبه له، بل فقط، الذين يلازمونه منهم.

إن القرابة والملازمة شرطان ضروريان لوجود العصبية، وهما أيضاً العنصران اللذان يميزانها عن غيرها من الجماعات. ذلك لأن العصبية بهذا الاعتبار جماعة دائمة. فهي ليست من الجماعات المؤقتة التي تتشكل تلقائياً بمناسبة طارئة في مكان وزمان معينين، بدافع خارجي، (مشهد حادثة...)، وهي أيضاً ليست من تلك الجماعات «التعاقدية» التي تقوم باتفاق أعضائها، وفق نظام خاص، ومن أجل تحقيق هدف من الأهداف، والتي قد تتحلل بعد تحقيق هدفها، أو بسبب آخر من الأسباب... إن العصبية على العكس من ذلك، لا تعتمد في نشأتها على عامل خارجي، ولا على أي نوع من أنواع التعاقد. بل إنها لا تملك لنفسها أن تنشأ أو تتحلل، لأنها توجد بوجود الأفراد الذين تتشكل منهم، وتبقى مستمرة ومتفرعة، باستمرار وجود هؤلاء الأفراد، واستمرار تناسلهم. ومن هنا كانت العصبية غير مقيدة بمكان خاص أو زمان معين فقد يكون الأفراد الذين تتكون منهم متباعدين في المكان، أو تفصل بينهم مسافات زمنية بل قد يفصل الموت بينهم أحياناً، ومع ذلك فالأحياء منهم، سواء كانوا هنا أو هناك، سواء اليوم أو غداً، يعتبرون أنفسهم يشكلون وحدة واحدة مع

---

(١) قال في لسان العرب: «عَصَبَة الرجل: بنوه وقرابته لآبائه... قال الأزهري: عَصَبَة الرجل: أولياؤه الذكور من ورثته، سموا عَصَبَة لأنهم عصبوا بنسبه أي استكفوا: فألب طرف والابن طرف، والعلم جانب والأخ جانب: والجمع العَصَبَات. والعرب تسمي قرابات الرجل أطرافه. ولما أحاطت به هذه القرابات وعصبت بنسبه سموا عَصَبَة. هذا ويستعمل ابن خلدون كلمة عَصَبَة أحياناً قليلة، في حين يكثر من استعمال كلمتي عَصَبَة وعصابة، ولقد كان من الأئمة أن نحفظ يلحذى هاتين الكلمتين لولا أن معناهما في الوقت الحاضر قد تطور وابتعد عن معناهما الأصلي.

الباقى، أحياء كانوا أم أمواتاً، حاضرين أو غائبين. وذلك لأن الرابطة التي تربط بينهم رابطة دموية سيكولوجية تتعدى الزمان والمكان... فالعصبية بهذا المعنى الواسع «جماعة معنوية»، بمعنى أنها مجرد رابطة ولكنها تشخص في أقارب الرجل الذين يلازمونه، فيتعصبون له عندما يكون هناك داع للتعصب.

والتعصب لفئة، يعني كما قلنا التجمّع. ولكنه هنا يعني، لا التجمع الحسي، بل التجمع «المعنوي» إذا صح القول. إنه بعبارة أخرى، شعور الفرد بأنه جزء لا يتجزأ من العصبية التي ينتمي إليها، بل هو استعداد دائم في نفس الفرد يدفعه إلى تحميم هذا الانتماء إلى العصبية بفنائه فيها فناء كلياً، إن الفرد في هذه الحالة يفقد شخصيته، بل فرديته، ويتمص شخصية العصبية. ولكن هذا الشعور لا يبدو واضحاً، ولا يصبح شعوراً فاعلاً، إلا إذا كان هناك خطر خارجي يهدد وجود العصبية أو ينال من كيانها المادي أو المعنوي. أما في الأحوال العادية فهو في الغالب «شعور كامن» يطغى عليه شعور الفرد بأنائه وشخصيته واستقلاله فيحيا حيثنذ وكأنه وحده الموجود.

ولما كان هذا الشعور العصبي، سواء في حالته الكامنة أو الحادة، يُعم أفراد العصبية كلهم، وبالتساوي تقريباً، فإنه ذو صبغة جمعية أساسية. هو في حالة التوتر والحدة أشبه ما يكون بالوعي الجماعي المثيقظ، ولتقل على سبيل التمثيل فقط، إنه أشبه بالوعي الطبقي، في فترة من فترات الصراع الطبقي الحاد. أما في حالة كمنه فهو أشبه بـ «اللاشعور الجمعي»، بمعنى أن غيابه في لحظة من اللحظات كوعي، لا يعني إخماده أو فناءه بالمرة، بل إنه يُمارس مع ذلك، بكيفية لا شعورية، نوعاً من التأثير والتوجيه على الفرد في حياته اليومية، وكذا في آرائه ومواقفه.

إن هذا «الوعي العصبي» الذي يشد أفراد العصبية بعضهم إلى بعض ويجعل منهم كائناً واحداً تفنى فيه ذوات الأفراد، هو العصبية بالذات. فالعصبية إذن، رابطة اجتماعية - سيكولوجية، شعورية ولا شعورية معاً، تربط أفراد جماعة ما، قائمة على القرابة، ورسطاً مستمراً يبرز ويشد عندما يكون هناك خطر يهدد أولئك الأفراد: كأفراد أو كجماعة.

ولعل أوضح مميزات هذه الرابطة العصبية هي أنها ليست فقط بين فرد وآخر داخل العصبية، بل هي في الدرجة الأولى رابطة بين الفرد والمجموعة. إن الفرد هنا يلذوب في العصبية عندما تتعرض لخطر ما. كما أن العصبية نفسها تتمص الفرد عندما يصاب بأذى أو يلحقه مكروه. وهكذا فالفرد عندما يتعصب لعصبته إنما يتعصب لنفسه باعتبارها هي إياه. وبالمثل فإن العصبية عندئذ تتب لمناصرة أحد أفرادها والتعصب له، إنما تتعصب في الحقيقة لنفسها، وذلك باعتبار أن هذا الفرد هو هي، إن هذا التضامن المتبادل بين الفرد وعصبته إلى درجة فناء أحدهما في الآخر، ينتج عنه أمران اثنان يجددان العلاقات السائدة داخل العصبية وخارجها.

فمن جهة أولى، ينتج عن هذا التضامن المتبادل أن مجال تواصل الشخص مع غيره

محدود بحدود عصيته. فكل ما عداها، يعتبر غريباً يجب الحذر منه، فالعصية من هذه الناحية شعور سلبي إزاء الآخرين بمقدار ما هي شعور إيجابي يُشَدُّ أفراد العصبة بعضهم إلى بعض. وهذا الشعور الإيجابي من جهة والسلبي من جهة أخرى هو سر بقاء العصبة كوحدة اجتماعية متماسكة ذات كيان واضح. فمن ذلك التضامن السائد داخل العصبة تستمد هذه قوتها وقدرتها على دفع عُذَّوان الغير عليها. ومن ذلك الشعور العدائي إزاء الآخرين تستمد العصبة وحدتها وتضامنها، وعلى أساسه تتحدد شخصيتها. ومن جهة ثانية، فإن هذا التضامن المتبادل بين الفرد وعصيته لا يسمح بقيام فوارق أو درجات تقوم على المصلحة والاستغلال داخل العصبة، إن الامتياز الوحيد، والمشروع، الذي قد يحظى به الفرد داخل العصبة، هو فقط ذلك الاعتبار الناجم من كونه قدم خدمات لصالح العصبة ككل، وهو اعتبار له وزنه داخل المجتمع القبلي كما سترى. ومهما يكن الأمر، فإن الأساس الذي يبنى عليه الاعتبار، هو مدى خدمة الفرد للمجموعة، لا ما يحققه من منافع لنفسه.

عل أن الشخص قلَّما يستطيع اكتساب مصالح شخصية داخل العصبة. فكما أن أي ضرر يلحق الفرد تعثره العصبة ضرراً لها، فكذلك الشأن في كل مصلحة أو منفعة يحققها أو خير يناله. إن كل ما يحصل عليه الفرد من مال أو جاه أو سلطة، بشكل من الأشكال، تعثره الجماعة، من الناحية المبدئية على الأقل ملكاً لها، لها حق التصرف فيه أو الاستفادة منه، تماماً كما لو أن العصبة كلها شاركت في تحصيل ذلك المال أو الجاه. وليس هناك ما هو أخطر على وحدة العصبة وكيانها، من محاولة أحد أفرادها الاستئثار به، أو الانفراد بمجده أو الاستبداد بهال العصبة ومكاسبها المادية والمعنوية.

إن تضامن العصبة مع الفرد مشروط باحترامه مصلحة العصبة والعمل على جلب المنافع لها، أو على الأقل عدم التسبب لها في متاعب تعرض كيانها للخطر. أما إذا حاول الشخص استغلال هذا التضامن لحسابه الخاص، فإن النتيجة في النهاية ستكون، إما نبذه إن استطاعت العصبة ذلك، وإما تفكك عرى العصبة نفسها. وبالمثل فإن الشخص الذي يسبب للعصبة متاعب هي في غنى عنها، كتلك التي تنتج من عدم احترام العادات والتقاليد السائدة، لا بد أن يلقي عقاباً ما، وغالباً ما يكون النبذ والطرد. وليس هناك من عقاب أقسى على الفرد في المجتمع القبلي، من أن يجد نفسه يوماً وحيداً، مطروداً من أهله وذويه محروماً من حماية العصبة له. ولذلك كان أمثال هؤلاء المشردين لا يجلبون مندوحة من الالتصاق بإحدى العصابات الأخرى، والانتساب إليها. وإذا كان هذا الصديق ذا مكانة سابقة في عصيته، فإنه غالباً ما يستغنى بالعصبات المناوئة لعصيته الأصلية، ضد أهله وذويه وعشيرته الأقربين. ولذلك كان من غير الضروري أن يكون أقرباء الشخص عصبة له، بل لا بد أن يكونوا ملازمين له ويكون هو ملازماً لهم، أي لا بد أن يبقى داخل العصبة يخدمها، مستعداً للتضحية بنفسه في سبيلها.

وهكذا فالفرد لا يتمتع بكيانه الشخصي في المجتمع القبلي، إلا داخل عصبة، أية عصبة. أما خارجها فهو يفقد هذا الكيان تماماً. ومن هنا كانت هوية الشخص تُعَدُّ لا

بـ ومن انت؟ بل بـ «إينُ مَنْ أَنْتَ أو إلى أينُ قومُ تنتمي؟». في المجتمع القبلي، لا يعرف الشخص باسمه بل بانتسابه إلى عصبية أو قبيلة معينة. وسواء كانت العصبية تنتمي إلى جد مشترك، أو إلى مكان معين، مكان إقامتها، أو كانت تعرف بإحدى صفاتها المميزة، فإن الفرد لا يُعرف إلا بما تعرف به عصبته. إنه لا يختار إسمه «العائلي» بل إنه يجد هذا الاسم جاهزاً عند ولادته، تماماً كما يجد نفسه في يوم من الأيام يحمل إسماً شخصياً معيناً لم يكن له دخل في اختياره قط.

نخلص مما تقدم إلى أنه إذا نظرنا إلى العصبية من الداخل، نجدها قائمة على «الأنانة» فلكل فرد «أناء» التميز المستقلة، بل شخصيته الخاصة. أما إذا نظرنا إليها من خارج فإننا نجد فقط «أناء» واحدة، هي «أناء» العصبية. والأناء العصبي في هذه الحالة، هو أنا كل فرد من أفرادها. ونشاط الأناء العصبي هذا سواء باعتباره يمثل شخصية العصبية ككل أو شخصية أحد أفرادها، هو بالذات ما يطلق عليه اسم «العصبية». . . ونظرية ابن خلدون في العصبية، وأبحاثه في العمران البدوي جملة، تدور كلها حول هذه الفاعلية، فاعلية الأناء العصبي هذا، ولذلك كثيراً ما نجده يقرن كلمة عصبية بكلمات شارحة ذات دلالة خاصة. مثل، النعرة، التناصر، التعاضد، الالتحام، المطالبة، الدفاع. . . الخ. وهي كلمات تتفق كلها في شيء أساسي واحد، هو المواجهة. فالمعصية عند ابن خلدون تعني، أساساً، القوة الجماعية التي تمنح القدرة على المواجهة، سواء كانت للمواجهة مطالبة أو دفاعاً.

فمن أين تستمد هذه الرابطة العصبية قوتها؟ وبعبارة أوضح: ما هو الأساس الموضوعي الذي تقوم عليه العصبية؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه في الفقرة التالية.

### ٣ - أساس الرابطة العصبية

المعروف أن العصبية تقوم أساساً على رابطة النسب. وهذا ما يقرره ابن خلدون في غير ما موضع من مقدمته. فهو يقرر «أن العصبية إنما تكون من الالتحام بالنسب أو ما في معناه. وذلك لأن صلة الرحم طبعية في البشر إلا في الأقل. ومن جبلتها الثغرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن يتألم ضمير أو تصيبهم هلكة، فإن القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه أو العداة عليه، ويود لو يحول بينه وبين ما يصله من المنافع والمهالك: نزعة طبيعية في البشر منذ كانوا. فإذا كان النسب المتواصل بين المتناصرين قريباً جداً بحيث حصل به الاتحاد والالتحام كانت الوصلة ظاهرة، فاستدعت ذلك بمجردها ووضوحها. وإذا بعد النسب بعض الشيء فرجاً تنرمي بعضها ويبقى منها شهرة فتحمل على النصرة لذوي نسبها بالأمر المشهور منه، فراراً من الغضاضة التي يتوهمها في نفسه من ظلم من هو منسوب إليه بوجه. ومن هذا الباب الولاء والحلف إذ نعرة كل أحد على أهل ولاته وحلفه للأنفة التي تلحق النفس من احتضام جارها أو قريبها أو نسيبها بوجه من وجهه النسب، وذلك لأجل اللحم الحاصلة من الولاء مثل لحمه النسب أو قريباً منها». (ج ٢، ص ٤٢٤). إن هذا

النص مهم جداً في نظرنا، لأنه يكشف بوضوح عن رأي ابن خلدون في الأساس الذي تقوم عليه الرابطة العصبية. ومن خلال دراسة هذا النص يتبين:

أولاً: أن أساس الرابطة العصبية هو ذلك الاستعداد الطبيعي الفطري، الذي يدفع الفرد إلى نصرته قريبه في الدم، والدفاع عنه والنصرة عليه. وتلك «الزعة الطبيعية في البشر منذ كانوا»، وما جعل الله في قلوب عباده من الشفقة والنصرة على ذوي أرحامهم وأقربائهم موجودة في الطباع البشرية وبها يكون التعاضد والتناصر وتعظم رهبة العدو لهم» (ج ٢، ص ٤٢٣). فالمسألة هنا إذن مسألة «طبع» أو «طبيعة بشرية». والعصبية بهذا الاعتبار ظاهرة اجتماعية «طبيعية» بمعنى أنها تلازم الاجتماع البشري ملازمة «الطبع» للشيء فهي إذن إحدى العوارض الذاتية للاجتماع البشري.

ثانياً: إن هذه النعرة، أو التناصر، تكون أشد قوة، وأكثر وضوحاً بين الأفراد الذين يجمعهم نسب قريب. وبالعكس من ذلك التناصر الذي يقوم بين الأشخاص الذين يربط بينهم نسب بعيد، أو غيره من وجوه الانتساب كالولاء والحلف، فالنعرة والتناصر في هذه الحالة يكونان أقل شدة، وأضعف قوة، وبعبارة أخرى إن التعصب للنسب القريب، أو الخاص، أقوى وأشد من التعصب للنسب البعيد، أو العام. «والنعرة تقع من أهل نسبهم المخصوص ومن أهل النسب العام، إلا أنها في النسب الخاص أشد لقرّب اللحمة» (ج ٢، ص ٤٢٨).

ثالثاً: إن العصبية، نظراً لذلك نوعان: عصبية خاصة، وعصبية عامة. فالعصبية التي يجمعها نسب خاص أو قريب، تشكل عصبية خاصة، أما العصبية الأكثر اتساعاً والأقل ترابطاً، والتي يجمعها نسب عام أو بعيد، فهي تشكل العصبية العامة.

هذا من حيث المبدأ. أما من حيث التطبيق - تطبيق نظرية العصبية في الواقع الاجتماعي - فإن ابن خلدون يوسع مفهوم النسب إلى درجة أنه يدخل في إطاره كل رابطة تنشأ بين الأفراد بسبب طول المعاشرة. وهذه مسألة مهمة بالنسبة إلى نظرية العصبية عند ابن خلدون. إن صاحب النظرية لا يربط العصبية بالنسب، بمعنى القرابة الدموية، ربطاً مطلقاً، بل إنه لا يجعل العصبية ملازمة للقرابة الدموية بشكل مباشر، فهو يرى أن العصبية هي نتيجة ما يسميه بـ «فكرة النسب» وليست نتيجة النسب نفسه. «وإذا وجدت ثمرات النسب فكانه وجده» (ج ٢، ص ٤٢٧). وهو يعني بثمرة النسب، أو فائدته: «وهذا الالتحام الذي يوجب صلة الأرحام حتى تقع المناصرة والنعرة» (ج ٢، ص ٤٢٤). ولذا نجد ابن خلدون لا يقيد العصبية بالنسب بل بالالتحام الحاصل بسببه، أو الحاصل بما يدخل في معنى النسب.

وإبن خلدون في هذه النقطة واضح كل الوضوح: فهو يرى أن النسب بمعنى انتهاء جماعة ما إلى جد مشترك، هو «أمر وهمي لا حقيقة له» فليست هناك في نظره، دماء صافية تنتقل من الحلف إلى السلف، بل إن اختلاط الأنساب هو الظاهرة السائدة «وما زالت

الأنساب تسقط من شعب إلى شعب ويلتحم قوم بآخرين في الجاهلية والإسلام والعرب والعجم» (ج ٢، ص ٤٢٧). وإذن فإن النسب عند ابن خلدون، ليس الانتساب إلى جد مشترك، سواء كان الانتساب حقيقياً أو وهمياً، بل إن المقصود بالنسب عنده هو الانتهاء الفعلي إلى جماعة معينة، أي إلى عصبية ما، بالمفهوم الذي شرحناه آنفاً لكلمة عصبية. وبعبارة أخرى إن المقصود بالنسب عند ابن خلدون، ليس القرابة الدموية وحدها، بل كل ما يكون باعثاً «لِلأُتْفَةِ التي تلحق النفس من احتضام جارها أو قريبها أو نسيها بوجه من وجوه النسب» (ج ٢، ص ٤٢٤).

وهكذا يمكن القول إن النسب عند ابن خلدون، لا يعني ضرورة القرابة الدموية، بل إنه فقط العلامة المميزة للجماعة. فهو بمثابة ورقة تعريف جماعية لا غير. أما العصبية، التي يقول عنها إنها ثمرة النسب، فهي في الحقيقة ثمرة الانتساب إلى عصبية معينة تتميز عن غيرها من العصبيات، بتلك العلامة المميزة: النسب، ومن هنا كان تعصب الفرد لعصبته إنما يرجع إلى الألفة وطول المعاشرة وما ينتج عن ذلك من تشبعه بماداتها وتقاليدها، وبالروح الجمعية السائدة فيها، ومن ارتباط مصلحته بمصلحتها ووجوده بوجودها. وبعبارة أخرى إنه «لا معنى لكونه من هؤلاء أو هؤلاء إلا جريان أحكامهم وأحوالهم عليه، وكأنما التحم بهم» (ج ٢، ص ٤٢٧).

لعل من الواضح الآن أن الأساس الحقيقي والفعلي الذي تقوم عليه العصبية هو شيء آخر غير النسب، حقيقياً كان أو وهمياً، إنه بعبارة واضحة: المصلحة المشتركة الدائمة للجماعة. وهذا ما يفسر ربط ابن خلدون، ربطاً مستمراً بين العصبية والعدوان، فالعصبية عند صاحب المقدمة هي - كما قلنا سابقاً - قوة للمواجهة، لا تبرز ولا تشتت إلا عندما يكون هناك خطر يهدد العصبية في مصلحتها المشتركة، وهي المصلحة المرتبطة دوماً بأمور العيش.

وهكذا نعتقد أننا الآن في وضع يمكننا من الإجابة عن الشق الثاني من السؤال الذي طرحناه في بداية الفقرة الثانية من هذا الفصل، وهو: ما هو نوع العدوان - التهديد - الذي تتعرض له العصبية فيؤلف العصبية فيها؟ إن الجواب عن هذا السؤال يتضح من خلال البحث في «الصراع العصبي» الذي هو التعبير العملي عن فاعلية العصبية.

#### ٤ - الصراع العصبي وتنازع البقاء

لقد أشرنا في بداية هذا الفصل إلى أن ابن خلدون يتطرق في تصوره للعصبية من أنها «الوازع» الذي يدفع العدوان الواقع على أحياء البدو من الخارج، وهذا يعني:

أولاً: أن العصبية باعتبارها وازعاً - وهذا ما يعم ابن خلدون في الدرجة الأولى - ظاهرة خاصة بالبدو. وذلك لأن الوازع الذي يدفع عدوان الناس بعضهم على بعض في المدينة، والذي يردُّ العدوان الواقع عليها من خارج، هو الدولة ونظمها الدفاعية (حامية، أسوار، ...).

ثانياً: إن العصبية في العمران البدوي تقوم بنفس الدور الذي تقوم به الأسوار والجند في العمران الحضري. أي أنها قوة للمواجهة، لا وازع للفصل بين المتنازعات، الشيء الذي يقوم به كهراء القبائل وشيوخها.

فالعصبية إذن، خاصة بالمجتمع البدوي<sup>(٢)</sup> وهي ظاهرة تستلزمها المعطيات الاجتماعية والاقتصادية السائدة في هذا النوع من العمران. ولإبراز حقيقة العصبية، والأسس التي تقوم عليها والدور أو الأدوار التي تلعبها في هذا النوع من المجتمعات، لا بد من التذكير بأهم تلك المعطيات الاجتماعية منها والاقتصادية<sup>(٣)</sup>.

لقد سبقت الإشارة من قبل، إلى أن النسب هو العلامة المميزة للجماعات المتساكنة في البداية، وهو الأساس «القانوني» الذي تقوم عليه الرابطة العصبية. والعدوان الذي يتحدث عنه ابن خلدون، هنا، هو عدوان العصابات بعضها ضد بعض. وبعبارة أخرى إنه الصراع بين العصابات، الصراع الذي يلعب فيه النسب دوراً لا يجب إهماله ولا التقليل من أهميته. ذلك لأنه على الرغم من أن النسب هو في الأصل رابطة جمع وتوحيد، فهو أيضاً عامل تفريق. فكما يجمع النسب أفراد العصبية الواحدة أو عصابات القبيلة الواحدة، فهو يعمل أيضاً على إشاعة الفروقة والتنافر بين الجماعات والأفراد الذين لا يربطهم نسب قريب أو بعيد. بل إن الالتحام بالنسب القريب، ينتج عنه تباعد بالنسب البعيد. والتعاون من أجل المصلحة المشتركة داخل العصبية الواحدة، يقابله التنافر بين مصالح العصابات. وأيضاً فالسيادة التي هي عامل توحيد، قد تصبح عامل تفرقة نتيجة تنافس أفراد الأرستقراطية القبلية على الرئاسة كما سنبين بعد... وعلى العموم يمكن القول إن كل شيء في المجتمع العصبي يوحد ويفرق في آن واحد، سواء على مستوى العصبية الخاصة أو مستوى العصبية العامة. إن المجتمع القبلي يقوم على الكثرة داخل الوحدة، وعلى التناصر والتعاقد في إطار التنافس والتناحر، ومن ثمة كانت الحياة في العمران البدوي، حياة صراع دائم.

هذا الصراع العصبي الذي جعل منه ابن خلدون القوة المحركة للتاريخ يحتاج إلى شرح وتحليل يبرزان عوامله الموضوعية. لقد نظر ابن خلدون إلى هذا الصراع باعتباره «طبعاً» من طبائع العمران، فهو في نظره نتيجة طبيعتين بشريتين متناقضتين: «صلة الرحم» التي هي «نزعة طبيعية في البشر منذ كانوا»، من جهة، و«الطبع العدواني» الذي يشكل أهم مظهر من مظاهر آثار الحيوانية فيهم من جهة أخرى. وغير خاف أن هذه النظرة من جانب ابن خلدون إلى حقيقة الصراع العصبي، تتسجم تماماً مع القوالب الفكرية التي بنى عليها نظرياته في العمران البشري، وهي القوالب التي شرحناها في فصل سابق<sup>(٤)</sup>. ومن الواضح كذلك أن

(٢) نتم يتحدث ابن خلدون عن «وجود العصبية في الأمصار» (الباب الرابع، الفصل ٢١، ج ٣، ص ٨٨٥). ولكن هذه العصبية «الحضرية» هي عبارة عن تحزب فئات اجتماعية ضد أخرى في ظروف خاصة، ظروف انهيار الدولة، وعدم وجود عصبية «بدوية» مطلوبة.

(٣) لمزيد من التفصيل حول هذه النقطة، انظر الفصل التاسع من هذا الكتاب.

(٤) انظر فصل: «علم العمران موضوعاً ومنهجاً» من هذا الكتاب.

فهمنا نظرية ابن خلدون في العصبية يتوقف على تجاوز هذه القوالب من جهة، في نفس الوقت الذي يجب فيه مراعاة طبيعة المجتمع الذي عاش فيه واستمد منه أفكاره ونظرياته من جهة ثانية.

ولعل أولى الحقائق التي يجب التأكيد عليها هنا، هي أن العدوان الذي يتحدث عنه ابن خلدون، والذي يجعل منه الحافز الموقف للعصبية، يستهدف في الدرجة الأولى شؤون المعاش. وذلك بشهادة ابن خلدون نفسه: فسكان البادية منهكون في تحصيل الضروري من العيش: فداجتاعهم وتعاونهم في حاجاتهم ومعاشهم وعمرانهم من القوت والكرن والدفاعة، إنما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة ويحصل بلغة العيش من غير مزيد عليه، للمعجز عما وراء ذلك» (ج ٢، ص ٤٠٨). ولذلك نجدهم يختصمون باستمرار على مواطن الرزق، بل ولا يجدون حرجاً في الاعتداء على الأموال والممتلكات: «فمن امتدت عينه إلى متاع أخيه امتدت يده إلى أخذه» (ج ٢، ص ٤٢٢).

وهكذا فالصراع العصبي، ليس صراعاً بين «السلامة»، ولا راجعاً إلى مجرد الاعتداد بالنسب. بل هو صراع من أجل البقاء، صراع من أجل لقمة العيش. وإذا كان هذا الصراع لا يتخذ مظهراً اقتصادياً واضحاً، وإنما يبدو في شكل صراع بين العصابات أو الجماعات التي تنتسب إلى نسب معين، فما ذلك إلا لطبيعة الظروف الاجتماعية الاقتصادية السائدة في العمران البدوي، الذي جعله ابن خلدون موضوعاً للدراسة. ومن هذه الظروف والأحوال، المعطيات التالية:

١ - إن أهل البادية يعيشون أسراً وجماعات متباعدة يقل الاحتكاك بينها. فالصراع مع الطبيعة من أجل تحصيل المعاش يستغرق جل نشاط البدوي، والعلاقات التي قد تنشأ بينهم في صراعاتهم مع الطبيعة، علاقات محدودة. لقد كان الانتاج في البادية أيام ابن خلدون يتسم بالطابع الفردي، ومن ثم فإن علاقات الانتاج لم تكن تتعدى في الغالب نطاق الأسرة، مما جعل منها علاقات تعاون ومشاركة، لا علاقات استغلال.

وهذه الظاهرة راجعة إلى أن مجتمع المغرب العربي، أيام ابن خلدون، لم يكن مجتمعاً قطاعياً على النحو الذي كانت عليه مجتمعات أوروبا في القرون الوسطى. إن الملكية في المجتمع القبلي، هي على العموم ملكية عائلية محدودة، أو ملكية واسعة تشترك فيها عدة أسر على الشياخ. إن انعدام الملكية الفردية الواسعة في المجتمع القبلي جعل العلاقات داخله، ليست علاقات استغلال طائفة لأخرى، بل علاقات أسرية تقوم على التعاون والخدمة المتبادلة. وقد زاد في توطيد هذه العلاقات العائلية انغلاق وحدات المجتمع القبلي على نفسها. فليست هناك هجرات ولا اتصالات منظمة أو شبه منظمة بالأجانب. إن سكان منطقة ما في البادية هم أنفسهم دائماً. والزيادة في عددهم، إنما تكون بالتناسل أساماً، .. والنتيجة الطبيعية لهذا «الانغلاق» هي أن الجماعة أو القبيلة تشعر شعوراً لا سبيل إلى زعزعتها بأن الأرض التي تكسب منها عيشها هي أرضها ما دامت تقيم فيها وتحتلها. وكل محاولة من جانب أي غريب سواء كان فرداً أو جماعة، تستهدف الاستفادة من هذه الأرض، تعتبر في



نظر العصبة أو القبيلة عدواناً صريحاً يجب دفعه، اللهم إلا إذا فتحت الجماعة صاحبة الأرض صلوها للغريب طوعاً أو كرهاً.

إن الملكية هنا، ملكية جماعية، بمعنى أن أفراد القبيلة يشتركون كلهم في ملكية الأرض وما عليها من غابات وأشجار ومياه... الخ. ولكنها من ناحية أخرى ملكية «فردية»، بمعنى أن القبيلة كلها باعتبارها شخصاً معنوياً، باعتبارها عصبة بالمفهوم الذي شرحناه آنفاً هي التي تملك. هي ملكية جماعية بالنسبة للفرد داخل العصبة. وملكية فردية إذا نظرنا إليها من خلال انغلاق العصبة على نفسها انغلاقاً يجعل منها شخصاً معنوياً واضح الكيان مستقل الشخصية. ومن هنا كانت النزاعات حول الأرض وما عليها من خيرات، تتم لا بين الأفراد، بل بين المجموعات. فكل اعتداء على أي مصدر من مصادر العيش الخاصة بعصبة معينة، هو في الحقيقة اعتداء على المجموعة كلها حتى ولو كان ذلك المصدر المعتدى عليه لا يستفيد منه إلا شخص واحد، أو أسرة واحدة.

٢ - إن البدوي المشغول بتحصيل عيشه طول وقته، خاضع للطبيعة وتحت رحمتها. فهو غني إذا جادت بالماء والعشب، فقير ومهدد بالموت، إذا ضنّت بذلك. وعندما تجد الجماعه البدوية نفسها مهددة بالفناء تحت وطأة الجلبد أو غيره من الظروف الطبيعية القاسية (جراد، فيضان، أمراض)، فلننا لا تتردد في الهجوم على مواطن الجماعات الأخرى التي تعيش في ظروف أحسن.

وتجلى هذه الظاهرة، بشكل أوضح، في المناطق القليلة الخصب، خاصة منها المناطق الصحراوية حيث يضطر السكان دوماً إلى التنقل طلباً للبلد المرعى مستمدين في ترحالهم هذا، لمواجهة كل من يعترض طريقهم. إن الجماعات المتنقلة وكذلك غيرها من الجماعات البدوية حتى القيمة منها، كانت جماعات مسلحة باستمرار وأرزاقتها في رماحها لا تفرق بين ما يمكن أن تمنحه الأرض بسخاء وبين ما يمكن أن تسلمه الأيدي المغلوبة على أمرها. ومن هنا كان السلاح، وما يتصل به من قوة جسمية وشجاعة وقدرة على ركوب الأخطار، عنصراً أساسياً في الانتاج. ومن هنا أيضاً ذلك الطابع الفريد الذي يتسم به إنتاج هذه الجماعات البدوية المتنقلة، ونعني به طابع الغزو.

وهكذا نجد أن الظروف المعيشية لأهل البدو سواء منهم البدو، المزارعون أو أولئك الذين ساهم ابن خلدون بـ «العرب ومن في معناهم»، تفرض عليهم نوعاً من العلاقات خاصة، هي علاقات الحذر وعدم الثقة بين المجموعات كمصبات، أو بين الأفراد الذين يتمنون إلى عصبية متباينة من حيث النسب، ومختلفة من حيث المصالح.

٣ - يضاف إلى ذلك كله، عامل آخر له دوره في إشاعة الفرقة والتناحر في المجتمع القبلي، وهو ما يعبر عنه بـ «عادة الثأر». إن التضامن القائم بين أفراد العصبة الواحدة، والذي شرحناه بما فيه الكفاية في فقرة سابقة، يقتضي أن العصبة كلها مسؤولة عن كل عمل عدواني يقوم به أحد أفرادها على العصبية الأخرى سواء كان هذا العدوان عيس الأشخاص

والممتلكات، أو ما تعتبره العصبية المعتدى عليها مقوماً من مقوماتها المادية والمعنوية. وبالمثل فإن الضرر الذي يصيب أحد أفراد العصبية أو أي جانب من جوانب وجودها المادي والمعنوي، تعتبره العصبية ضرراً لها ككل. وبعبارة أخرى إن التضامن الذي يربط الفرد بالعصبية، والعصبية بالفرد، قد جعل المسؤولية في المجتمع القبلي، مسؤولية جماعية. فالجماعة التي صدر منها العدوان، تعتبر كلها مسؤولة عنه، حتى ولو لم تكن موافقة عليه ولا مشجعة له. مثلاً أن العصبية المعتدى عليها تعتبر نفسها مسؤولة عن رد العدوان، والشار له، وإلا فتحت الباب بتقاعسها، أمام المعتدين ليلتهموها التهاماً.

على أن الجماعة المعتدى عليها لا تقنع في الغالب، بمجرد الشار بالمثل، بل إنها تشار للضرر الذي أصابها، كما تثار بالدرجة الأولى للمبادرة بالعدوان. إن الثأر هنا يأخذ صبغة «إعطاء درس» قاس، حتى لا يعود المعتدي إلى العدوان، وطبيعي أن هذا الدرس القاسي يعني بالنسبة إلى الجماعة البدوية المحدودة في رجالها ومتاعها وممتلكاتها، التخريب والدمار، ومن ثمة يكون الصمود أمام الآخذين بالثار يعني الصمود من أجل الحياة. وهكذا يصبح الشار لا يعني شيئاً آخر غير الكفاح من أجل البقاء، وبعبارة أخرى، الحرب من أجل تجنب كوارث الحرب. ومن لا يظلم الناس يظلم.

نعم إن المجتمع القبلي قد وجد نفسه مدفوعاً بخاطر الفناء، بسبب عادة الثأر هذه، إلى إيجاد نوع من «التعايش السلمي» بين الجماعات التي يتشكل منها، وذلك بالتخفيف من هذه العلاقات «السلبية» بأعراف وتقاليد ونظم معينة. وأهم هذه النظم، التي تلعب دوراً إيجابياً في الحفاظ على علاقات عادية، وأحياناً ودية، بين الجماعات المتجاورة، نظام الحلف، وهو أشبه ما يكون بالمعاهدات التي تجري اليوم بين الدول تحت شعار الصداقة وحسن الجوار والتعايش السلمي. ولكن هذا النظام، نظام الحلف، لا يعني القضاء على النزاع بكيفية نهائية. بل إنما يعني فقط، وفي أحسن الأحوال، نقله من حدود إطار ضيق، إطار العصبية أو القبيلة، إلى إطار أوسع، إطار التجمع القبلي. فهو من هذه الناحية، عبارة عن تكتل مجموعات ضد أخرى من أجل الحفاظ على المصلحة المشتركة القائمة بالفعل، أو من أجل اكتساب مصالح مشتركة جديدة، وعلى حساب الآخرين دوماً.

\*\*\*

نخلص مما تقدم إلى أن الأساس الذي تقوم عليه الرابطة العصبية هو المصلحة المشتركة التي تشكل فيها أمور المعاش العنصر الرئيسي الفعال. ولكن لما كان التنظيم الوحيد الموجود في البادية، بل التنظيم الوحيد الذي يمكن قيامه هناك، هو «التنظيم الطبيعي»، أي العلاقات الناشئة من النسب أو ما في معناه، لغياب كل إمكانيات لقيام تنظيم أو تكتل على أساس علاقات الإنتاج - الشيء الذي يرجع كما قلنا آنفاً، إلى فردية الانتاج والملكية شبه الجماعية - فإن المصلحة المشتركة إنما تتأطر فقط: ضمن العلاقات الطبيعية هذه، علاقات النسب أو ما في معناه.

ومن هنا كانت العصبية تقوم في مظهرها على النسب حقيقياً كان أو وهمياً، في حين أنها

في العمق تقوم على تنازع البقاء والكفاح من أجل العيش في إطار وحدة العصبية وتضامن أفرادها، ووحدة وتضامناً تتلمج فيها سواء بسواء، المصالح المادية للعصبية والاعتبارات المعنوية التي بها تقوم شخصيتها ويتأكد كيانها.

وهكذا يبدو واضحاً أن الصراع العصبي ذو صبغة اقتصادية واضحة على الرغم مما يتقنع به من اعتبارات معنوية ومظاهر سيكولوجية واجتماعية.

إن استحضار هذه الصبغة الاقتصادية عند دراسة آراء ابن خلدون، هو وحده الكفيل بتبديد كثير من الغموض والالتباس اللذين يكتنفان نظريته في العصبية، خاصة الدور الذي يعزوه لها في قيام الدول وسقوطها. وإلا فكيف يمكن أن نفهم مثلاً، أن الدولة تقوم بقوة العصبية وتهرم بفسادها؟ فلماذا تفسد العصبية - كما يقول ابن خلدون، ويكرر القول مراراً - بالانفراد بالملجد وحصول الترف والتعيم للقليل؟

إن الجواب الوحيد والمقول، هو أن قوة العصبية ليست في النسب، مهما كان المعنى الذي تعطيه لهذه الكلمة، بل إن قوة العصبية مستمدة من الظروف المادية القاسية التي يفرضها على الجماعة البدوية ضعف وضالة أدوات الانتاج وقسوة الطبيعة، والتي تفرض هي الأخرى على تلك الجماعة نوعاً من التضامن قوياً، من أجل مصلحتها المشتركة التي تتمثل دوماً في الكفاح من أجل ظروف معيشية أحسن.

ولذلك فإن فساد العصبية بالانفراد بالملجد، أي باستئثار رئيس العصبية بالملك وما يتبعه من مصالح مادية، ومنعه لأفراد عصبته من «التطاول للمساهمة والمشاركة» (ج ٢، ص ٤٩٤)، لا يعني مطلقاً، فساد النسب، فهو يظل قائماً كما كان أول الأمر، وإنما يعني في الحقيقة فساد الأساس الحقيقي الموضوعي الذي قامت عليه العصبية وهو «المساهمة والمشاركة» في الفوائد المادية والمعنوية التي يحققها الملك لأصحابه.

وكذلك الشأن في ما يتعلق بـ «فساد العصبية بحصول الترف والتعيم للقليل». فالذي يفسد هنا، ليس النسب، نسب القبيلة، وإنما الذي يُفسد العصبية حقاً، ويكرس من سورتها، هو أن نجاح العصبية أو القبيلة في الحصول على مستوى أحسن من العيش يبرز فيها مصالح شخصية متناقضة، الشيء الذي يضعف ذلك التضامن الذي به كانت قوتها ووحدتها، فتتحل عراها، وينهار تماسكها ويكون مآلها «هرم دولتها» فزوال حكمها.

وهكذا فيما دامت القوى المحركة للعصبية هي المصلحة المشتركة، كانت متماسكة متضامنة، وعصبيتها قوية صامدة. أما إذا تحولت المصلحة المشتركة للعصبية الى مصالح شخصية أو طغت هذه على تلك، فإن التضامن الذي كان بالأمس، ينقلب حيثش الى فرقة ونزاع، فيطغى الأنا الشخصي على الأنا العصبي، وتفسد العصبية.

نعم، إن هذا التفسير الذي نقترحه بخصوص الأساس الموضوعي للرابطة العصبية، لا يرفع الإشكال الأساسي في نظرية العصبية عند ابن خلدون: وهو لماذا لا يستطيع رئيس العصبية المنفرد بالملجد والملك، الاستمرار في الحكم اعتياداً على القوى الجديدة التي يصطنعها

(جنود مرتزقة. . الخ) بل يكون مصيره المحتوم انهيار دولته وقيام عصابة أخرى جديدة باستلام السلطة لتلقى في الأخير نفس المصير المحتوم!؟

للجواب عن هذا السؤال الأساسي في الموضوع لا بد من عناصر جديدة أساسية نقدمها لنا الفصول التالية .

## الفصل الحادي عشر

# نظرية العصبية العصبية والملك

### ١ - الملك غاية طبيعية للعصبية

لقد انتبهنا في الفصل السابق الى نتيجة هامة، وهي أن فهم نظرية العصبية عند ابن خلدون، يتطلب استحضار «العامل الاقتصادي» الذي قلنا عنه إنه بمثابة المحرك لقوة العصبية. إن هذا العامل «الحفي» الذي يدخله ابن خلدون في حسابه، ولكن دون أن يشرح أهميته القصوى، ستوضح لنا فاعليته بشكل أكثر جلاء في المسألة التي نحن بصدد البحث فيها الآن، والتي يمكن صياغتها في السؤال التالي: كيف ولماذا تتحول العصبية في لحظة من اللحظات، من مجرد رابطة قبلية معينة، الى قوة للمطالبة والسعي وراء السلطة، ومن ثمة تأسيس الدولة؟

إن الجواب الذي يقدمه ابن خلدون عن هذا السؤال الحظير، سهل وبسيط، وهو مستمد من تصوره العام لـ «طبائع العمران». هو يقرر أولاً «أن الغاية التي تجري إليها العصبية هي للملك» (ج ٢، ص ٤٣٩)، ثم بعد أن يشرح كيفية ذلك ينتهي إلى القول بأن «الملك غاية طبيعية للعصبية، ليس وقوعه عنها باختيار، إنما هو بضرورة الوجود وترتيبه» (ج ٢، ص ٣٥٨). فالسؤال هنا، في نهاية التحليل، مسألة «ضرورة وجودية»، بمعنى أن العصبية تؤدي إلى الملك ضرورة لأن الله قد أجرى العادة<sup>(١)</sup> على ذلك. وهذه العادة قد استقرت وأصبحت «طبعاً» ملازماً للعمران لا يفارقه البتة. ومن ثمة صار حدوثه فيه بمثابة حدوث الأمور الطبيعية (ج ٢، ص ٦٩٢) لكن ابن خلدون لا يقتصر على تقرير هذا المبدأ، بل هو يحرص أشد الحرص على بيان «العلل والأسباب» أي شرح الكيفية التي تجري بها «العادة». وعلى الرغم من أنه يصور الحوادث التي تجري حسب مستقر العادة وكأنها تتم

---

(١) إن عبارة «ضرورة الوجود وترتيبه» تعني في ذهن ابن خلدون الكيفية التي أجرى الله بها العادة في الكون. انظر الفصل الرابع من القسم الأول من هذا الكتاب، الفقرة الخلصة.

بشكل ترابط آلي، بحيث يؤدي السابق منها إلى اللاحق مباشرة، ودون تدخل عوامل أخرى، فإن في ثنايا حديثه عن هذا «الطبع العمراني»، ما يشير إلى أن وراء «جري» العصبية إلى الملك، الذي هو غايتها، عوامل موضوعية أساسية لمسها لماً، ولكن دون أن يجعلها مسؤولة عن هذه الظاهرة بكيفية مباشرة.

وتبيل أن نبرز هذه العوامل ولحياتها، نبداً أولاً بتقديم شريط الحوادث كما تحدث «بالطبع» وفق التصور الخلدوني.

## ٢ - العصبية والرئاسة

أشرنا في الفصل السابق إلى أن ابن خلدون ينطلق في نظريته في العصبية، من اجتماعية الانسان من جهة، «والطبع العدواني الذي في البشر» من جهة ثانية. وقلنا إن «حالات» هذا العدوان أربع: إما عدوان الأفراد بعضهم على بعض داخل المدينة، أو عدوان واقع عليها من الخارج، وهذا وذلك تدفعه الدولة وجنودها وأسوارها... الخ. وإما عدوان الجماعات البدوية بعضها ضد بعض، وهذا تدفعه العصبية. يبقى أخيراً العدوان الذي يقع بين الأفراد، داخل أحياء البدو، ويدفعه - كما قلنا - «مشايخهم وكبرائهم لما وقر في نفوس الكفاة لهم من الوقار والتجلة»، وهذا بالضبط ما عمننا بيانه في هذه الفقرة.

إن المسألة التي نحن بصدها يمكن أن تطرح على الشكل التالي: إذا كان فتيا الحلي في البداية، يستمدون قوتهم على دفع العدوان، من الرابطة العصبية التي تشد بعضهم إلى بعض كالبنان المروص، فمن أين يستمد الشيخ والكبراء ذلك الوقار، بل تلك السلطة التي تمكنهم من القيام بدور «الوازع»، داخل العصبية الواحدة، أو العصبية المترابطة بالنسب العمام؟ وبعبارة أخرى ما هي الشروط أو المؤهلات التي تمكن الشخص، في المجتمع العصبي، من الرئاسة، سواء على عصبه الخاصة، أو على مجموعة من العصبية التي تربطها العصبية العامة؟

هناك، حسب ابن خلدون، ثلاثة مؤهلات أو شروط، لا بد من توافرها فيمن يتولى الرئاسة في المجتمع القبلي. وهذه المؤهلات متكاملة متداخلة، وهي:

أ - النسب الصريح: يقول ابن خلدون: «إن الرئاسة على أهل العصبية لا تكون في غير نسبهم» (ج ٢، ص ٤٢٩). وذلك لأن العصبية قد تضم كما قلنا - أفراداً آخرين لا تربطهم بها قرابة الدم، بل تشدهم إليها روابط أخرى كالحلف والولاء والجوار، وما أشبه ذلك، وهؤلاء هم في الدرجة الثانية بالنسبة إلى صرحاء النسب.

لكن هذا الشرط ليس مطلقاً: فصراحة النسب لا تعني بالضرورة نقادة الدم، وإنما تعني فقط أن هذا الشخص المؤهل للرئاسة، قديم الانتباه إلى العصبية، ذو مركز فيها، الشيء الذي يجعل ارتباطه بها ارتباطاً متيناً، وتشبعه بأحوالها وروحها الجمعية أكد وأقوى.

إن المقياس «الفعلي» في الانتساب إلى العصبية، وما يتصل بذلك من الرئاسة وغيرها،

هو دائماً «طول المعاشرة» ولذلك كان الأشخاص المتمون الى العصبة بوجه من وجوه النسب، يصبحون هم أيضاً مؤهلين للرئاسة عليها، إذا تقدم العهد بهم داخلها، وتُسيّ منيهم الأصلي، «وليسوا جلدتها كأنها عصبتهم، وحصل لهم من الانتظام في العصبية مساهمة في نسبها». (ج ٢، ص ٤٣٤)، وأصبحوا بذلك أعضاء فعالين فيها.

ب - الشرف والحسب: والشرط الثاني هو أن يكون الشخص المؤهل للرئاسة على العصبية من «قوم أهل بيت فيها». ومعنى البيت أن يعد الرجل في أبائه أشرافاً مذكورين، تكون له بولادتهم إياه والانتساب اليهم تجلّة في أهل جلدته، لا وقر في نفوسهم من تجلّة سلفه وشرفهم بخلالهم. « (ج ٢، ص ٤٣١).

إن الرئاسة مجد، «والمجد له أصل يبنى عليه ويتحقق به حقيقة وهو العصبية والعشيرة، وفرع يتم وجوده ويكمّله وهو الخلال». ان المجد - أو الرئاسة - الحاصل من العصبية وحدها، أي من النسب بالمعنى الذي شرحناه آنفاً، مجد ناقص، «لأن وجوده دون ممتّاتيه - وهي الخلال الحميدة - كوجود شخص مقطوع الأعضاء، أو ظهوره عرباناً بين الناس» (ج ٢، ص ٤٤٥).

وهكذا، فالنسب، حتى ولو كان صريحاً حقيقياً، لا يكفي وحده كمؤهل للرئاسة. بل لا بد من الحسب والشرف، وهو شيء متوارث أباً عن جد. وواضح أن الوراثية هنا لا تعني وراثية الدم، بل وراثية الخلال الحميدة التي جعلت من الجد الأول رئيساً. والخلال المطلوبة، هي أساساً، ما يحقق المصلحة للعصبة ككل، وذلك مثل الشجاعة والكرم، وعلى العموم التضحية بالنفس والمال وخدمة الصالح العام للعصبة.

إن أساس الامتياز هنا، هو العمل لصالح الجماعة، لا التفرد بنسب معين. وبما أن المقصود من النسب في العصبية هو ثمرته، أي الالتحام من أجل المصلحة المشتركة، فإن التعصب للعصبة يتخذ صبغة التعصب للبيت الذي يتبوأ منصب الرئاسة فيها، أي البيت الساهر على كيان العصبية ومصلحتها، ضد البيوتات صاحبة الرئاسة في العصبات الأخرى.

إن ثمرّة النسب، إذن، مرتبطة بالحسب. فهو يزيد في قوتها وفي شرفها. وفيحيث تكون العصبية مرهوبة وغشية، والمنزب فيها زكي محمي، تكون فائدة النسب أوسع، وثمرتها أقوى، وتعدد الأشراف من الآباء زائد في فائدتها، فيكون الحسب والشرف أصليين في أهل العصبية، لأنها سرها. (ج ٢، ص ٤٣٢).

ولكن يجب أن لا تُغفل حقيقة هامة بصدد الرئاسة الحاصلة بالنسب والحسب، وهي أنها رئاسة معنوية أكثر منها سلطة قاهرة. يقول ابن خلدون: «أن الرئاسة إنما هي سؤدد، وصاحبها متبوع، وليس له عليهم قهر في أحكامه» (ج ٢، ص ٤٣٩). ان الرئيس بهذا المعنى على الرغم من أنه يحظى بتقدير الجميع واحترامهم، لا بناءً عن النقد، إن في استطاعة كل فرد من الأفراد الذين تجري عليهم رئاسته أن ينتقله ويؤاخذه، بل ان يصرخ في وجهه بكل أنواع اللوم والعتاب. ومقدار ما يتقبل الرئيس ذلك بصدر رحب، ومقدار ما ينزل

نفسه منزلة «المرؤوسين»، بمقدار ما تعظم مكانته في نفوس أفراد عصبته... إنه معهم ونفوقهم في آن واحد. هو معهم من حيث إن العصبية ككل تقوم على المساواة في الحقوق والواجبات، وهو فوقهم لأنه يحظى بتقديرهم واحترامهم بسبب شرف بيته، هذا الشرف الذي يعني - كما قلنا - الحلال الحميدة المتوارثة، والذي يميزه عنهم ويمنحه من الحقوق، ويعمله من الواجبات أكثر مما لهم أو عليهم. ومن هنا كان المجتمع القبلي يفتح صدره بشكل تلقائي لقيام الارستقراطية فيه. والحقيقة أن منصب الرئاسة ليس من الأمور التي يطمع فيها كل فرد. فعلاوة على الحلال الحميدة التي يجب أن يتصف بها الفرد شخصياً، لا بد من شرف المحتد أي لا بد من عراقة الجاه. فالنصب هنا وراثي: «والرئاسة لا بد أن تكون موروثاً عن مستحقها» (ج ٢، ص ٤٢٩)... وهكذا فداخل الديمقراطية العصبية، تنمو وتقوى، بشكل طبيعي، الارستقراطية القبلية التي تساعد بدورها على خلق تكتلات بدوية عصبية، تزيد من حدة الصراع العصبي، وتوجهه هذه الوجهة أو تلك حسب الظروف والأحوال.

ج - الغلب: هذا في ما يتعلق بالرئاسة الخاصة، ونعني بها رئاسة شيوخ القوم على فوجهم وعشيرتهم. أما بالنسبة إلى الرئاسة العامة، وهي التي يجري مفعولها على العصبات المترابطة بالنسب العام، فلا بد من إضافة عنصر آخر هو: الغلب، ولا بد في الرئاسة على القوم أن تكون من عصبية غالبية لعصبياتهم واحدة واحدة، لأن كل عصبية منهم إذا أحست بغلب عصبية الرئيس لهم، أقروا بالإذعان والاتباع» (ج ٢، ص ٤٢٩). «وإذا وجب ذلك تعين أن الرئاسة عليهم لا تزال في ذلك النصاب المخصوص بأهل الغلب عليهم... فلا تزال في ذلك النصاب متناقلة من فرع منهم إلى فرع، ولا تنتقل إلا إلى الأقوى من فروعه» والسر في اشتراط الغلب في الرئاسة العامة هو «أن الاجتماع والعصبية بمثابة المزاج في التكوين. والمزاج في التكوين لا يصلح إذا تكافت العناصر فلا بد من غلبة أحدها وإلا لم يتم التكوين» (ج ٢، ص ٤٢٩). إن تشبيه ابن خلدون هنا قوي واضح: إن المجتمع القبلي مكون أساساً من وحدات أو جماعات يفرق بينها النسب القريب أو البعيد، فهي بمثابة أخلاط. ولكي تتشكل من هذه الجماعات المتغايرة، بل والمتنافرة، وحدة كبرى تضمها جميعاً، لا بد من غلبة أحدها على الباقي، تماماً كما هو الشأن بالنسبة للاخلاط التي يتشكل من اجتماعها مزاج معين!

### ٣ - من الرئاسة الى الملك

وما دام الأمر كذلك، فإن الطريق من الرئاسة العامة إلى الملك طريق ممهد سهل، إلا أنه قد يؤدي أحياناً إلى «الملك على الحقيقة وهو - لمن يستعيد الرعية ويحيي الأموال ويبعث البعوث، ويحمي الثغور ولا تكون فوق يده يد قاهرة» (ج ٢، ص ٥٠٤)، وأحياناً أخرى يؤدي فقط إلى «الملك الأصغر» وهو «ملك آخر دون الملك المستبد» يقتصر فيه صاحبه على مشاركة أهل الدولة «في التعميم والكسب ونخصب العيش والسكون في ظل الدولة إلى الدعة والراحة والأخذ بمذهب الملك في الملباني والملابس...» (ج ٢، ص ٤٤١).



يشرح ابن خلدون مراحل هذا الطريق بعبارة واضحة فيقول: «ثم إذا حصل التغلب بتلك العصية على قومها طلبت بطيئها التغلب على أهل عصية أخرى بعيدة عنها. فإن كافاتها أو مانعتها كانوا أقتالاً وأنتظاراً، ولكل واحدة منهما التغلب على حوزتها وقومها، شأن القبائل والأمم المتفرقة في العالم. وإن غلبتها واستبعتها التحقت بها أيضاً، وزادتها قوة في التغلب إلى قوتها، وطلبت غاية من التغلب والتحكم أعلى من الغاية الأولى وأبعد. وهكذا دائماً حتى تكافئ بقوتها قوة الدولة. فإن أدركت الدولة في هرمها ولم يكن لها «ممانع» من أولياء الدولة وأهل العصبية استولت عليها وانتزعت الأمر من يدها، وصار الملك أجمع لها، وإن انتهت إلى قوتها ولم يقارن ذلك هرم الدولة وإنما قارن حاجتها إلى الاستظهار بأهل العصبية انتظمتها الدولة في أوليائها تستظهر بها على ما يُعْن من مقاصدها. وذلك ملك آخر دون الملك المستبد... فقد ظهر أن الملك هو غاية العصبية وأنها إذا بلغت إلى غايتها حصل للقبيلة الملك، إما بالاستبداد أو بالمظاهرة حسب ما يسهل الوقت القارن لذلك. وإن عاتقها عن بلوغ الغاية عوائق كما نبينه، وقفت في مقامها إلى أن يقضي الله بأمره» (ج ٢، ص ٤٤٠).

\*\*\*

واضح أننا هنا إزاء توسع آلي للعصية الغالبة، يتم بامتصاصها العصبية الأخرى القريبة أولاً، ثم البعيدة ثانياً. وابن خلدون لا يرى أن هناك دافعاً لهذا التوسع خارج العصبية نفسها. فالعصية «بطيئها» تسعى إلى التغلب على العصبية الأخرى واستيعابها، وادراجها تحت لوائها. «وسر» أن العصبية العامة للقبيل هي مثل المزاج للمتكون، والمزاج إنما يكون من العناصر، وقد تبين في موضعه أن العناصر إذا اجتمعت متكافئة فلا يقع منها مزاج أصلاً. بل لا بد أن تكون واحدة منها هي الغالبة على الكل حتى تجمعها وتؤلفها وتصرها عصبية شاملة لجميع العصاب، وهي موجودة في ضمنها. وتلك العصبية الكبرى إنما تكون لقوم أهل بيت ورتاسة فيهم. ولا بد أن يكون واحد منهم رئيساً لهم غالباً عليهم، فيعين رئيساً للعصبية كلها لغلب منته لجميعها. وإذا تعين له ذلك فمن الطبيعة الحيوانية خلق الكبر والأنفة، قيأنف حينئذ من المساهمة والمشاركة في استيعابهم والتحكم فيهم؛ ويحيي التآله الذي في طبائع البشر مع ما تقتضيه السياسة من انفراد الحاكم، لفساد الكل باختلاف الحكام، (...). فتجدع حينئذ أنوف العصبية وتفزع شكائهم عن أن يسموا إلى مشاركته في التحكم وتفرع عصبهم عن ذلك، وينفرد به ما استطاع، حتى لا يترك لأحد منهم في الأمر ناقة ولا جلاً فينفرد بذلك المجد بأكليته، ويدفعهم عن مساهمته، وقد يتم ذلك للأول من ملوك الدولة، وقد لا يتم إلا للثاني والثالث على قدر ممانعة العصبية وقوتها، إلا أنه لا بد منه في الدول (ج ٢، ص ٤٨٠). ولهذا «كان الملك طبيعياً للسان لما فيه من طبيعة الاجتماع»، وكانت العصبية تقضي إلى الملك، لا باختيار، وإنما هو بضرورة الوجود وترتيبه».

واضح من ذلك أن ابن خلدون يبني نظريته في الملك، على هذا «الطبع» الامتدادي للعصبة وهو شيء لا يمكن نكرانه ولا التقليل من أهميته بالنسبة إلى المجتمعات القبلية التي

عاش فيها. إن ترابط العصبية بالنسب القريب والبعيد، وطبيعة المجتمع القبلي القائم على التعاون والمعاوض داخل التناحر والتنافس، ثم إن قيام الرئاسة في هذا المجتمع على الحسب وشرف المتمدن، كل ذلك من شأنه أن يجعل الغاية التي تجرّي إليها العصبية، والنهاية التي تقف عندها هي الملك.

ولكن مع ذلك لا بد أن تكون هناك وراء هذا «الامتداد» العصبي عوامل موضوعية «خفية» هي التي تدفع إلى الجري وراء السلطة، خاصة إذا تذكرنا ما قرره ابن خلدون من قبل بخصوص العلاقة بين السلطة والثروة هذه العلاقة التي تلخصها عبارته المشهورة: «الجاه مفيد للمال». وإذن أفلا تكون الغاية التي تتوخاها العصبية من جريها وراء الملك، هي الثروة، ومن ثمة تكون الحوافز الحقيقية لهذا الامتداد العصبي حوافز اقتصادية؟

إن ابن خلدون يكاد يفصح عن هذه الحقيقة، خاصة عندما يبحث في «عوائق الملك»، أي في العوامل التي تفسد العصبية أو تشل فاعليتها، كما سنرى في الفقرة التالية:

#### ٤ - فساد العصبية

يصنّف ابن خلدون العوامل التي تعوق العصبية عن تحقيق الغاية التي تجرّي إليها، أي الملك، إلى قسمين: قسم يشل فاعلية العصبية من البداية، وقسم يقف بها في منتصف الطريق، ويشرح ذلك كما يلي:

##### أ - لا عصبية مع الخضوع والانقياد

يقرّر ابن خلدون أن «من عوائق الملك حصول المذلة للقبيل والانقياد إلى مساوهم» (ج ٢، ص ٤٤٢). ويشرح ذلك بكون «المذلة والانقياد كإيران لسورة العصبية وشدها، فإن انقيادهم ومذلّتهم دليل على فقدانها، فما رثموا المذلة حتى عجزوا عن المدافعة ومن عجز عن المدافعة فأولئك أن يكون عاجزاً عن المقاومة والمطالبة». ويقرر في مكان آخر أيضاً أن الأحكام مفسدة للباس، ذاعبة بسورة العصبية، (ج ٢، ص ٣١٨)، بل إنه يلجأ إلى أبعد من ذلك فيؤكد «أن الأمة إذا غلبت وصارت في ملك غيرها أسرع إليها الفناء» (ج ٢، ص ٤٥١).

إن العصبية إذن لا تشتد ولا تلعب دورها التاريخي إلا حيث يكون الناس أحراراً من كل سلطة خارجية، سواء كانت سلطة الدولة أو سلطة عصبية غالبية مستبدّة، وسواء كانت هذه السلطة تحكمياً في النفوس أو استغلالاً للخيرات والأموال بوجه من وجوه الاستغلال ولو كانت ضرائب ومغارم. ذلك «لأن في المغارم والضرائب ضريباً ومذلة لا تحتملها النفوس الأبية إلا إذا استهوتته عن القتل والتلف وإن عصبيتها حيث ضعيفة عن المدافعة والحماية». وهكذا «فإذا رأيت القبيل بالمغارم في ربة من الذل فلا تطمعن لها بملك آخر الدهر» (ج ٢، ص ٤٤٣).

## ب - لا عصبية بين «الترف» و«التعيم»

وكما تفسد العصبية بالخضوع، وهو العامل الذي يشل فاعليتها منذ البداية، فإنها تفسد أيضاً بعامل آخر يقف بها في منتصف الطريق ويعوقها عن بلوغ غايتها من الملك. وهذا العامل هو ما يميز عنه ابن خلدون بـ«حصول الترف أو انغماس القبيل في التعيم» (ج ٢، ص ٤٤١). وشرح هذه الظاهرة فيقول: «وسبب ذلك أن القبيل إذا غلبت بعصبيتها بعض الغلب استولت على النعمة بمقداره وشاركت أهل النعم والحصب في نعمتهم وخصبهم وضربت معهم في ذلك بسهم وحصة بمقدار غلبها واستظهار الدولة بها، فإن كانت الدولة من القوة بحيث لا يطمع أحد في انتزاع أمرها ولا مشاركتها فيه أذن ذلك القبيل لولايتها، والفتن بما يسوغون من نعمتها ويشاركون فيه من جبايتها، ولم تسم آمالهم إلى شيء من منازع الملك ولا أسبابه، إنما همتهم التعيم والكسب وخصب العيش والسكون في ظل الدولة إلى السعة والراحة والأخذ بمذاهب الملك في المباني واللباس. والاستكثار من ذلك والثائق فيه بمقدار ما حصل من الرياش والترف وما يدعو إليه من توابيع ذلك. فتذهب خشونة البداوة وتضعف العصبية والبسالة، ويتعممون فيها آثارهم الله من البسطة. وتنشأ بنوهم وأعقابهم في مثل ذلك من الترف عن خدمة أنفسهم وولاية حاجاتهم، ويستكفون عن سائر الأمور الضرورية في العصبية حتى يصير ذلك خلقاً لهم وسجية، فتتقص عصبيتهم وبسالتهم في الأجيال بعدهم بتعاقبهم إلى أن تنقرض العصبية فيأذنون بالانقراض. وعلى قدر ترفهم ونعمتهم يكون إشرافهم على الفناء فضلاً عن الملك. فإن عوارض الترف والغرق في التعيم كاسر من سورة العصبية التي بها التغلب. وإذا انقرضت العصبية قصر القبيل عن المدافعة والحماية فضلاً عن المطالبة، والتهتمهم الأمم سواهم» (ج ٢، ص ٤٤١).

لقد أثبتنا هذا النص - على طوله - لنبرز من خلاله حقيقتين هامتين ستلقيان كثيراً من الأضواء على ما نحن بصدد البحث فيه. وهاتان الحقيقتان هما:

(١) إن العصبية إذا غلبت بعض الغلب «استولت على النعمة بمقداره وشاركت أهل النعم والحصب في نعمتهم وخصبهم». وهذا يعني بصريح العبارة أن العصبية باعتبارها قوة للمواجهة والمطالبة، مرتبطة بهدف الحصول على مستوى أحسن من العيش. ومن ثمة تكون الغاية الحقيقية التي تحري إليها العصبية، ليس هي الملك في ذاته، بل من أجل أنه «يشتمل على جميع الحيرات الدنيوية والشهوات البدنية والملاذ النفسانية» (ج ٢، ص ٤٦١). ولذلك تقف العصبية - عندما لا تسمح لها قوة الدولة القائمة بالاستيلاء على السلطة - تقف في منتصف الطريق، راضية بما حصلت عليه من مكاسب مادية، فلا تسمو آمال أهلها «إلى شيء من منازع الملك ولا أسبابه، إنما همتهم التعيم والكسب وخصب العيش... الخ».

(٢) إن «عوارض الترف والغرق في التعيم كاسر من سورة العصبية»، وذلك إلى درجة أنه بمقدار ما «تذهب خشونة البداوة، تضعف العصبية والبسالة». وهذا يدل دلالة واضحة، على أن العصبية مرتبطة من جهة أخرى، وإلى أبعد الحدود، بشغف العيش الملازم لخشونة البداوة.

إن ارتباط وجود العصية بخشونة البداوة، وهي تعني - في ما تعنيه من معاني ودلالات - شظف العيش والحرمان المادي، ثم إن ارتباط العصية في جانبها السياسي، جانب المطالبة بالسلطة والجري وراء الملك، بهدف الحصول على «الترف والنعيم»، إن هذا وذاك يدلان دلالة واضحة على أن العامل الاقتصادي يلعب دوراً مهماً، وإن لم يكن أساسياً، في فاعلية العصية، ونحوها إلى حركة سياسية تجري وراء السلطة.

على أنه يجب أن لا ننغالي في أهمية هذا العامل الاقتصادي فنجعل منه العامل الحاسم أو السبب الرئيسي. ذلك لأن الحرمان الاقتصادي، سواء كان نتيجة ظروف طبيعية قاسية، أو نتيجة ضغط واستغلال، لا يلعب دور الباعث على المطالبة بالسلطة إلا حينما تتوفر شروط أخرى أساسية، وفي مقدمتها «استقلال» العصية المطالبة عن السلطة الحاكمة من جهة، والثام عصبيتها بفعل هذا العامل أو ذاك (الدعوة الدينية مثلاً).

## ٥ - الشروط الموضوعية لفاعلية العصية

أظن أننا الآن في وضع يمكننا من الاجابة بوضوح عن السؤال الذي طرحناه في بداية هذا الفصل، وهو: كيف، ولماذا تتحول العصية في لحظة من اللحظات من مجرد رابطة قبلية معينة إلى قوة للمواجهة والمطالبة والسمي وراء السلطة، ومن ثمة تأسيس الدولة؟

إن الجواب الذي تقدمه لنا الفقرة السابقة هو التالي: إن العصية لا تلعب دورها التاريخي الذي يعزوه لها ابن خلدون، إلا إذا توفر الشرطان الضروريان الآتيان:

أ - وجود «عصية عامة» جامعة لعصيات متفرقة.

ب - «وقوع الدولة في طور المهرم».

فلنفصل القول، إذن في هذين الشرطين من وجهة النظر الخلدونية. ولتساءل على الفور ما هي الظروف التي تسمح بتحقيقها، وهل من الضروري توفرهما معاً، أم أن هناك أحوالاً خاصة يكفي فيها وجود أحدهما دون الآخر؟

واضح أن العصية التي يشيد ابن خلدون بقوتها وفعاليتها، هي بالنظر إلى ما تقدم، عصية القبيلة التي لا تخضع مباشرة للحكم القائم، إما لأنها عصية «العرب ومن في معناهم» الذين يعيشون في بواديهم وقفارهم أحراراً لا يخضعون لأية سلطة، ولا يدفعون الضرائب والمخارم، وإما لأنها عصية «المغلوبين لأهل الأمصار» الذين تنفسوا الصعداء بوقوع خلل في الدولة أدى إلى ضعف سلطتها وانهلال قوتها. ومن هنا كانت العصية بهذين الاعتبارين خاصة بالبدو، لأنهم وحدهم الذين يمكن لهم أن يعيشوا في فترة من الفترات، قد تطول أو تقصر، بمنأى عن سيطرة الدولة، واستبداد الملك. أما أهل الحضر، وهم الخاضعون باستمرار للدولة، لكونها «الوازع» الضروري لحفظ عمرانهم، فإنهم يفقدون عصبيتهم بالمرّة، ولا تنبعث لديهم مظاهرها إلا في الأحوال التي تنهار فيها الدولة انهباً كلياً، ويخلو الوقت من عصية مطالبة، بلوية قوية. ولكن «عصيتهم» حتى في هذه الحالة لا تعدو

أن تكون نوعاً من «التحزب» لا يؤدي في أحسن الأحوال إلا إلى «الملك الأصغر»، وهو بالامارة أشبه. أما «الملك الأعظم»، أو الملك على الحقيقة، فهو خاص بأصحاب القبائل والعشائر والعصبيات والزخوف والحروب» (ج ٢، ص ٨٨٦).

وإذن، فإن البحث في الظروف التي يتحقق فيها السلطان المذكوران، يجب أن يقتصر على العمران البدوي، لأنه وحده منبت العصبية ومرتعها الخصب. وبما أن هذا النوع من العمران يضم صنفين من البدو، تختلف الشروط المادية والأحوال العامة الخاصة بكل منهما، فإنه من المتوقع أن تختلف الظروف - موضوع البحث - في هذا الصنف عنها في الصنف الآخر.

فلنبداً، إذن في البحث في الظروف التي تمكن هذين الصنفين من البدو، كلا على حدة، من تأسيس الملك والدولة.

### أ - العصبية والدعوة الدينية

بالنسبة إلى الصنف الأول من البدو «العرب ومن في معناهم»<sup>(١)</sup> يقرر ابن خلدون بوضوح أن الملك لا يحصل لهم «إلا بصيغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم» (ج ٢، ص ٤٥٦)، ويُقال ذلك بجملة أمور، منها:

- «إنهم خلق التوحش الذي فيه أصعب الأمم انقياداً بعضهم لبعض للغلبة والألفة وبعد الهمة والمنافسة في الرئاسة، فقلماً تجتمع أهواؤهم»، وذلك لأنهم «أكثر بداوة من سائر الأمم، وأبعد مجالاً في الفقر، وأغنى عن حاجات التلوث وجوبها لاعتيادهم الشظف وخشونة العيش، فاستغنوا عن غيرهم، فصعب انقيادهم لبعضهم لإيلافهم ذلك وللتوحش ورئيسهم محتاج إليهم غالباً للعصبية التي بها المدافعة، فكان مضطراً إلى إحسان ملكتهم وترك مراغمتهم لئلا يختل عليه شأن عصبية فيكون فيها هلاكه وهلاكهم» (ج ٢، ص ٤٥٧).

- إن الأساس الذي تقوم عليه العلاقات بينهم هو النسب بمعناه الضيق وذلك لأنهم أكثر الفئات البدوية حفاظاً على أنسابهم، بل إن «الصريح من النسيب إنما يوجد للمتوحشين في القفر من العرب ومن في معناهم» (ج ٢، ص ٤٢٥) وهذا راجع إلى عدم اختلاطهم بغيرهم، فلا ينزع إليهم أحد من الأمم أن يسامهم في حالهم ولا يأس بهم أحد من الأجيال، نظراً لما يتمتعون به من «نكد العيش وشظف الأحوال وسوء المواطن»... كل ذلك جعل الفوارق القائمة على النسب تبقى فيهم واضحة، والمصلحة المشتركة التي قد تقوم بينهم ضعيفة، الشيء الذي جعل عصبيتهم تبقى صفة حادة فتتحول إلى الاعتداد بالأنساب والتعصب للقرىب «ظالماً كان أو مظلوماً».

- إن الظروف القاسية التي يعيشها هؤلاء، والتي تنعكس بقوة على علاقاتهم

---

(٢) انظر في الفصل التاسع من هذا الكتاب خصائص هذا الصنف وظروف حياتهم المادية وانعكاساتها على عاداتهم واختلافهم وانماط سلوكهم.

الاجتماعية، جعلتهم «أبعد الأمم عن سياسة الملك»: إن حياتهم فوضى لا تخضع لقانون، وكل مهمهم «أخذ ما بأيدي الناس خاصة، والتجاني عما سوى ذلك من الأحكام بينهم ودفاع بعضهم عن بعض. فإذا ملكوا أمة من الأمم جعلوا غاية ملكهم الانتفاع بأخذ ما في أيديهم وتركوا ما سوى ذلك من بينهم... فتبقى تلك الأمة كأنها فوضى مستظيلة أيدي بعضها على بعض، فلا يستقيم لها عمران، وتخرب سريعاً شأن الفوضى» (ج ٢، ص ٤٥٧).

والنتيجة من ذلك كله، أن العلاقات العصبية داخل هذا الصنف من البدو، لا يمكنها أن تتطور إلى عصبية عامة جامعة تستهويها الحضارة وسكنى المدن وسلطة الملك وثمراته، إلا إذا تبدلت أحوالهم وتفتحت أمامهم آفاق جديدة. لا بد إذن، لكي تجتمع كلمة هؤلاء على المطالبة، من عامل آخر يذهب عنهم الغلظة والتنافس والأنفة ويزعجهم عن التجاسد والتنافس. هذا العامل هو الدين، أو على الأصح الدعوة الدينية، سواء كانت نبوة أو رسالة أو دعوة إصلاحية تعتمد في نشاطها على مبدأ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر».

إن مفعول الدعوة الدينية في هذا الصنف من البدو مزدوج: فمن جهة يعمل الدين على «جمع القلوب وتأييدها»، ومتى تم ذلك ذهب التنافس، وقيل الخلاف، وحسن التعاون والتعاقد، وتحققت الوحدة الكبرى التي يسعى الدين دوماً لتحقيقها، ومن جهة ثانية فإن الدعوة الدينية تصرف «طبيعتهم العدوانية» التي تتجسم في حياة الغزو والنهب إلى الجهاد من أجل نشر الدين وتعاليمه وإقامة مجتمع أفضل - وهكذا «فإذا قام فيهم النبي أو الولي الذي يبعثهم على أمر الله، ويذهب عنهم مذنومات الأخلاق، ويأخذهم بمحمودها، ويؤلف كلمتهم لأظهار الحق، تمّ اجتماعهم، وحصل لهم التغلب والملك» (ج ٢، ص ٤٥٦).

وهكذا، فالعصبية التي كانت من قبل مفرقة، أصبحت الآن وبالدين، عصبية جامعة، والحروب والغزوات التي كانت تنهك باستمرار، كيان هذا المجتمع العصبي المنفصل، أصبحت بتأثير الدعوة الدينية فتحاً للبلدان واستيعاباً للأمم، ثم إن الصراع العصبي الذي كان من قبل صراعاً بين العصبية الخاصة أصبح صراعاً مادفاً تقوده عصبية عامة ضد الأمم والشعوب. إن وحدة الدين قد ايقظت وحدة النسب، فازدادت العصبية بذلك قوة، وأصبحت قادرة على إحداث انقلاب في الأوضاع، انقلاباً يتجلى في تحول هؤلاء الرعاة الجفاة المougلين في الفياقي والقفار، إلى بناء حضارة ومشيدى عمران، ومؤسسي ممالك ودول.

نعم إن الدين لا يقضي على العصبية بالمرّة، بل ينقلها فقط من إطار ضيق، إلى إطار أوسع: من التعصب للنسب الخاص، إلى التعصب للنسب العام وعقيدته الدينية التي جعلت منه «خبر أمة» أخرجت للناس، تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر. ولكن من أين يستمد الدين قوته وفاعليته على جمع القلوب وتوحيد الصفوف؟ لا شك أنه يستمدّها أولاً وقبل كل شيء من مبادئه وأسس دعوته. ولكن هذه المبادئ لا يتم التسليم بها والعمل على هداها إلا بالعصبية. وذلك لأن «الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم...» (ج ٢، ص ٤٦٨)، والحديث النبوي يقول: «ما بعث الله نبياً إلا في منة من قومه».

إن أساس الدعوة الدينية هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذا يعني إحداث انقلاب في الأوضاع، وتغيير العوائد والأخلاق، الشيء الذي لا يتأتى إلا بتقويض دول وممالك وإنشاء أخرى. «وأحوال الملوك والدول راسخة قوية لا يزعزحها وسدم بناءها إلا المطالبة القوية التي من ورائها عصية القبائل والعشائر» (ج ٢، ص ٤٦٩). بل إن «كل أمر يحمل الناس عليه من نبوة أو إقامة ملك أو دعوة... إنما يتم بالقتال عليه، لما في طبائع البشر من الاستعصاء، ولا بد في القتال من العصية...» (ج ٢، ص ٤٢٣).

إن العلاقة بين العصية والدين، كما يفهما ابن خلدون، علاقة تأزر وتعاوض وتكامل: الدين يزيد من قوة العصية بالتخفيف من مظاهر التعصب، كالأناية والاعتداد بالأنساب وروح القطيع وذلك بتوجيه أهل العصية كلهم إلى الله، أي إلى العمل الصالح: «إن أكرمكم عند الله أتقاكم»<sup>(١)</sup> والعصية من جهتها تمنح الدعوة الدينية قوة وفاعلية. إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يكفي فيها «القلب واللسان»، بل لا بد في ذلك من حمل الناس بالفهر والسلطان، وهذا لا يتم إلا بالتغلب الذي لا يتأتى هو الآخر إلا بالعصية.

إن ابن خلدون يرى أن تغيير الأوضاع الفاسدة لا يتأتى مطلقاً بمجرد الدعوة إلى أوضاع أحسن، بل لا بد من قوة مادية تنصر هذه الدعوة: والقوة المطلوبة هنا وفي كل حالة مماثلة هي العصية. ولذلك نجده يتنذر بقوة بدعة الإصلاح الذين بسبب جهلهم لطبائع العمران ولأهمية العصية على العموم، يكلفون أنفسهم وأتباعهم من العامة ما فوق طاقتهم، ولا يحققون شيئاً سوى إثارة الفوضى ونشر الاضطراب. إن حكم ابن خلدون على هؤلاء واضح لا غبار عليه. لنستمع إليه يقول في حقهم... «ثم اقتدى بهذا العمل بعد كثير من الموسوسين يأخذون أنفسهم بإقامة الحق ولا يعرفون ما يحتاجون إليه في إقامته من العصية، ولا يشعرون بمغبة أمرهم ومآل أحوالهم. والذي يحتاج إليه في أمر هؤلاء، إما المداواة إن كانوا من أهل الجنون، وإما التنكيل بالقتل أو الضرب إن أحدثوا هرجاً، وإما إذاعة السخريّة منهم وعدّهم من جملة الصّقّاعين»<sup>(٢)</sup> (ج ٢، ص ٤٧١):

\*\*\*

نخلص مما تقدم إلى أن العصية في المجتمع البدوي الذي يتألف من قبائل البدو الرحل، لا تتطور إلى عصية جامعة مطالبة إلا بتدخل عامل آخر، هذا العامل هو الدعوة الدينية التي تبتناها عصية خاصة تناضل من أجل نشرها ونصرتها، الشيء الذي ينتج عنه رئاسة هذه العصية صاحبة الدعوة على باقي العصبية المرتبطة معها بالنسب العام، فينشأ هكذا تكتل عصبي سرعان ما يشق طريقه نحو الملك وتأسيس الدولة.

ولكن هل يكفي قيام عصية جامعة من هذا النوع في تأسيس الملك والدولة؟ ألا يتطلب هذا توفر الشرط الثاني، وهو وقوع الدولة في طور الهرم والاضمحلال؟

(٣) القرآن الكريم، سورة الحجرات، الآية ١٣.

(٤) أي الكذابين.

يرى ابن خلدون أنه ليس من الضروري ذلك. فالدولة القائمة إذا كانت معتمدة على العصبية وحدها لا يمكنها أن تصمد طويلاً، حتى ولو كانت في أوج عزها، أمام مطالبة عصبية قوية معززة بدعوة دينية، ذلك لأن «العصبية الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية وتفرّد الوجهة إلى الحق. فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء، لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساو عندهم، وهم مستمتون عليه. وأهل الدولة التي هم طابوها، وإن كانوا أضعافهم، فأغراضهم متباينة بالباطل، وتحاذلهم لتقية الموت حاصل. فلا يقاومونهم وإن كانوا أكثر منهم، بل يغلبون عليهم ويعاجلهم الغناء» (ج ٢، ص ٥٦٧).

إن رأي ابن خلدون هنا ينسجم تماماً مع مفهوم العصبية لديه. إن قوة العصبية مستمدة أساساً من «الاتحاد» الذي هو ثمرة النسب. فإذا أضيف إلى هذا الاتحاد الاجتماعي، التحام آخر روحي، كانت العصبية من القوة بحيث لا يقف أمامها شيء. ولذلك كانت «الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين إما من نبوة أو دعوة حق» (ج ٢، ص ٤٦٦)، كما سنبين بعد.

أما الدول الصغرى التي لا ترقى إلى درجة الامبراطوريات بالتعبير المعاصر فإنها لا تحتاج في قيامها إلى الدين، بل تقوم فقط بالعصبية وحدها، ولكن مع توفر ظروف موضوعية معينة هي ما يعبر عنه ابن خلدون بـ «هرم الدولة».

### ب - العصبية و«هرم الدولة»

إن الدعوة الدينية إنما يحتاج إليها، باعتبارها عامل توحيد للعصبيات المتنافرة، في ذلك المجتمع البدوي الذي يتشكل من البدو الرحل. «والعرب ومن في معناهم». أما في المجتمعات البدوية، القائمة على الزراعة، والتي طابعتها الاستقرار، فليس من الضروري لتوحيد صفوف أفرادها في عصبية عامة، قيام دعوة دينية. ذلك لأن الشروط المادية لحياة هؤلاء تساعد، هي نفسها، على قيام مثل هذه الوحدة المنشودة: إن الأساس الذي تقوم عليه العصبية عندهم ليس النسب وحده، فهو مختلط وأثره ضئيل، بل إن عصبية هؤلاء تقوم على رابطة أوسع وأمن، هي المصلحة المشتركة التي يولدها وينميها طول المعاشرة. إنهم كمجتمعات مرتبطة بالأرض، تقوم بينهم علاقات اقتصادية معينة (تبادل الأدوات والخدمات، الأسواق: القروض، العمل الجباي...). وهذه العلاقات الاقتصادية تشكل بالنسبة إليهم، رغم بساطتها وبدائيتها، والمقارنة مع أحوال البدو الرحل، عامل تخفيف من حدة التنافر العصبي.

وهكذا، فكما أن هؤلاء مهياؤن لسكنى الأمصار، كما شرحنا ذلك آنفاً، فهم كذلك مهياؤن للملك، نظراً لتوفر إمكانية اجتماع عصبيتهم، وانضواء الكثير منها تحت لواء عصبية واحدة جامعة.

ولكن، مع ذلك لا بد من توفر ظروف معينة توظف عصبيتهم وتوحيدها وتحملهم على



المطالبة أي على الثورة ضد الحكم القائم. وليست هذه الظروف المطلوبة هنا الا تلك التي يعبر عنها ابن خلدون بـ «هرم الدولة».

فما هي هذه الظروف بالضبط، وما هي الامكانيات التي توفرها، سواء بالنسبة الى قيام عصبية جامعة مطالبة، أو بالنسبة إلى نجاح هذه العصبية ذاتها في استلام السلطة وتأسيس دولة جديدة؟

يقصد ابن خلدون بـ «هرم الدولة» وهذا موضوع سنعود إلى تفصيل القول فيه في فصل لاحق - تلك المرحلة التي تفسد فيها العصبية الحاكمة، فيلجأ الملك إلى الاستعانة بالموالي والمصطنعين والمرزقة، والالتجاء إلى الضرائب والمصادرات لتغطية نفقاته ونفقات حاشيته التي أفسدها الترف، وأعطيات جنوده الذين يشتطون - في هذه المرحلة - في الطلب لعلهم بحاجة الملك اليهم. ان ظروف هرم الدولة يرافقها دوماً إرهاب الفلاحين بمختلف أنواع اللغام والجبايات، فيشقون عصا الطاعة؛ إما بالفرار، وإما بإعلان العصيان. وفي كلتا الحالتين تستيقظ عصبيتهم وتتوحد ضد عصبية الحاكم التي تكون حينئذ فاسدة مشلولة، فيقومون بالثورة عليه أو بمنصرة خصومه من أهل عصبية المطلبين بالعرش.

ولكن مع ذلك فإن نجاح عصبية هؤلاء البدو المزارعين في تأسيس الملك والدولة مشروط بعجز الدولة عن السير، وهو العجز الذي يصيبها في آخر مرحلة من طور هرمها، والذي تصبح بسببه «كالذبال في السراج إذا فني زيته» (ج ٢، ص ٦٨٧).

أما في غير هذه الحالة فإن مصير العصبية الثائرة المطالبة سيتحدد كما يلي:

- إما أن تكون الدولة القائمة في حاجة إلى الاستظهار بأهل العصبية، وحينئذ تنظمها في أولياتها وتستظهر بها على ما يعين من مقاصدها (ج ٢، ص ٤٤٠)، فتعيش هكذا دولة داخل دولة تستولي على النعمة والحصب بمقدار غلبها، إلى أن يفسد الترف عصبيتها، فتلاشي قوتها، وتصبح هي الأخرى هدفاً للطامعين.

- وإما أن تكون الدولة المستقرة قوية بنفسها في غير ما حاجة إلى الاستظهار، وحينئذ تستمر الحرب بينهما، ويصير أمرهما إلى المطاولة، أي إلى طول الحرب ودوام الثورة. فإذا استطاعت العصبية الثائرة الاستمرار في المطالبة والمطاولة وحتى تأخذ - الدولة - المستقرة مأخذها من الهرم وستحكم الحلل فيها في العصبية والجباية فإن النصر حينئذ سيكون حليفها ولا شك<sup>(٥)</sup> (ج ٢، ص ٧٠٤ - ٧٠٥).

(٥) لعله ما يثير الانتباه هنا، ذلك التشابه القوي بين تحليل ابن خلدون للظروف والمسلطات التي تمكن العصبية من تحقيق غايتها من الملك وتأسيس الدولة، بين التحليل الماركسي لظروف الثورة خاصة نظرية لينين في الثورة والوضع الثوري. وبرازاً لهذا التشابه وتأكيداً لأهمية التحليل الخلدوني وعمقه ننقل للقارئ النص التالي الذي يشرح فيه لينين شروط نجاح الثورة وفق النظرية الماركسية. يقول: «إن الماركسي لا يشك مطلقاً في أن الثورة مستحيلة دون وضع ثوري. ولكن ليس كل وضع ثوري يؤدي إلى الثورة. فما هي بعامة دلائل الوضع الثوري. يقينا أننا لن نخطئ إذا أشرنا إلى الدلائل الرئيسية الثلاثة الآتية:

أظن أننا الآن قد تمكنا من الإجابة عن السؤال الذي طرحناه في بداية هذا الفصل والأسئلة المتفرعة عنه. لقد تبيننا آراء ابن خلدون، وربطنا بعضها ببعض. واتضح لنا أخيراً أن العصبية لا تلعب دورها التاريخي الذي يعزوه لها ابن خلدون وهو تأسيس الملك والدول، إلا إذا توفرت شروط معينة، تختلف باختلاف جماعات البدو المعنية بالأمر. فبالنسبة إلى البدو الرحل الذين تنسم حياتهم بطابع الغزو، يكفي أن تقوم فيهم دعوة دينية توحد عصبيتهم وتوجه فاعليتهم إلى الغزو الخارجي: فتح البلدان والاستيلاء على الممالك والأقطار، وتأسيس دولة جديدة تقوم على أكتاف عصبية جديدة لا تربطها بالعصبية المغلوبة صاحبة الأمر أية رابطة، لا من قريب ولا من بعيد. وواضح أننا هنا أمام انقلاب تاريخي عظيم لا يحدث إلا مرّات محدودة في التاريخ، وفي ظروف معينة. وبعبارة ابن خلدون: إن خروج الملك من عصبية إلى أخرى لا ترتبط معها بالنسب العام إنما يحدث فقط وإذا حدث تبديل كبير من تحويل ملك أو ذهاب عمران أو ما شاء الله من قدرته. فحينئذ يخرج عن ذلك الجيل إلى الجيل الذي يأذن الله بقيامه بذلك التبديل، كما وقع لمصر حين غلبوا على الأمم والدول وأخذوا الأمر من أيدي أهل العالم، بعد أن كانوا مكبوحين عنه أحقاباً (ج ٢، ص ٤٥٠).

أما بالنسبة إلى الصنف الآخر من البدو، وهم البدو المزارعون والمغلوبون لأهل الأمصار بطبيعة وجودهم، كما بينا ذلك من قبل، فإن فاعلية عصبيتهم مشروطة بوقوع الدولة في مرحلة الهرم. إن هرم الدولة يلعب دورين مختلفين ولكنها متكاملان بالنسبة لهم. فمن جهة، تعمل الظروف المرافقة لدخول الدولة في مرحلة الهرم على إيقاظ وعيهم العصبي بمعضه الواسع أي وعيهم للضغط الاقتصادي الذي يهدد حياتهم، والذي تسلمه عليهم العصبية الحاكمة، وهي تختلف عن عصبيتهم بالنسب القريب أو البعيد، فتكون النتيجة توحيد عصبيتهم في عصبية عامة ناثرة. ومن جهة ثانية فإن وقوع الدولة في مرحلة الهرم

١ - أن يستحل على الطبقات السائدة الاحتفاظ بسيادتها دون أي تغيير، أن تنشب هذه الأزمة أو تلك في «القيمة»، أن تنشب أزمة في سياسة الطبقة السائدة تسفر عن صدع يتدفق منه استياء الطبقات وغيضاها. فلنكني تنفجر الثورة لا يكفي عادة وأن لا تريد القاعدة بعد الآن أن تمشي كما في السابق بل من المهم أيضاً ألا تستطيع القمة ذلك.

٢ - أن يتفقم بؤس الطبقات المضطهدة ويشد شقاؤها أكثر من المألوف.

٣ - أن يتصالح للأسباب المشار إليها آنفاً نشاط الجاهليين التي تستسلم للنهب في زمن السلم. ولكنها المدعوة، في زمن العاصفة، سواء بدافع من مجمل أحوال الأزمة أم بدافع من «القيمة» نفسها إلى القيام بنشاط تاريخي مستقل (...). ولكن الثورة لا تنشأ عن كل وضع ثوري وإنما تنشأ فقط إذا انضم إلى جميع التفسيرات الموضوعية المذكورة آنفاً، تغيير ذاتي، وأعني به قدرة الطبقة الثورية على القيام بأعمال ثورية جماهيرية قوية بحيث أنها تحطم (أو تصدع) الحكم القديم الذي لن «يسقط» أبداً حتى في فترة الأزمات، إن لم يعمل على سقوطه. انظر: لينين، إنفلاس الأممية الثانية، دار الطبع والنشر بالغات الأجنبية، الطبعة العربية (موسكو)، ص ١٣ - ١٤.

واضح أن الذي يريد لينين تقريره هنا هو أن الثورة لا تنجح إلا إذا توافرت شرطان أساسيان هما: قيام وضع ثوري ووجود تنظيم جماهيري ثوري كذلك. وهما يقابلان عند ابن خلدون، وبالنسبة إلى ظروف ومعطيات مجتمعت عصره، الشرطين اللذين دوسنهما اعلاء وهما: هرم الدولة ووجود عصبية جامعة.

يؤدي حتى إلى انحلال قواها المادية والمعنوية، وبالتالي عجزها عن مقاومة الخارجين عليها، فتصبح هكذا فريسة لأقوى العصابات النائرة المطالبة.

على أنه حتى في الحالة الأولى، أي بالنسبة إلى البدو الرحل فإن نجاحهم في تأسيس الملك والدولة يتوقف من بعض الوجوه على وقوع الدولة في «طور هرمها». ذلك لأن العامل الديني إنما يقتصر دوره على التخفيف من الصراع القبلي الضيق وجمع شمل العصابات المتفرقة في عصبية واحدة جامعة مما يمنحها القدرة على الصمود وانتظار «الجزء الأوفى». هذا في حين أن العنصر الذي «يجذب» هذه العصابات المتكتلة والذي يطور أطباعها ويحملها على «المطالبة» (الاستمرار في الثورة) إنما هو العنصر الاقتصادي بالذات، ونعني به السر الحثيث من أجل الثروة والغنى، من أجل حياة «الترف والنعيم والخصب»، وهو سر يستحثه وقوع الدولة في طور هرمها.

وهكذا وفي كلتا الحالتين، وسواء كان الأمر يتعلق بهذا الصنف من البدو أو ذاك، فإن العصبية باعتبارها رابطة سيكولوجية - اجتماعية لا تعمل أن تكون في الحقيقة مجرد إطار تنظيمي تناطر فيه فاعليات البدو تحت تأثير عوامل موضوعية متداخلة متشابكة هي المسؤولة عن هرم الدولة القائمة وقيام الدولة الجديدة.

أما أنواع هذه العوامل وطبيعتها، فذلك ما سنحاول الكشف عنه عند تتبعنا لمراحل تطور الدولة كما يشرحها ابن خلدون. وإلى ذلك الحين لنعرج على رأي صاحب علم العمران في «أصناف الملك وأنواع السياسات»، وهو موضوع سيمكننا من لقاء مزيد من الأضواء على نظريته في العصبية، التي نحن بصدد دراستها.



## الفصل الثاني عشر

# نظريّة العصبية أصناف الملك وأنواع السياسات

### ١ - معنى الملك

يمكن تصنيف آراء ابن خلدون التي تتناول موضوع «الملك والدولة»، وهو الموضوع الذي تدور حوله كل أبحاث المقدمة كما أسلفنا القول، إلى قسمين: قسم يتناول شكل الحكم ونوع السياسة التي يعتمد عليها الحاكم في تسيير شؤون مملكته، والمبادئ أو الأسس التي يستند إليها في ممارسته لشؤون الحكم عامة، وقسم يدرس تطور «الدولة» من الناحيتين الأفقية والعمودية، أي من حيث امتدادها في المكان من جهة، وامتدادها في الزمان من جهة ثانية.

بخصوص القسم الأول، وهو الموضوع الذي يدور عليه هذا الفصل يمكن القول بصفة عامة إن ابن خلدون كان ناقلاً أكثر منه مبتكراً، وذلك باستثناء نظريته في الخلافة التي أخضعها، في نشأتها وتطورها لمقتضيات نظريته في العصبية، الشيء الذي أضفى عليها نوعاً من الجدة والطرافة، كما سنرى بعد قليل.

وقبل البدء في تحليل آرائه حول هذا الموضوع، موضوع الملك وأصنافه، تجدر الإشارة إلى أنه على الرغم من أن صاحب المقدمة كثيراً ما يقرن في كلامه بين الملك والدولة، فإنه لا يريد بها معنى واحداً، كما يذهب إلى ذلك بعض الباحثين<sup>(١)</sup>. ودون الدخول في التفاصيل، يمكن القول مبدياً، إن معنى الملك بالنسبة إلى ابن خلدون ينطبق تماماً على ما نفهمه نحن اليوم من «الحكم» و«السلطة». فإذا كان الحاكم مستقلاً بنفسه لا يدين بالطاعة لأحد فوقه،

---

(١) يقول المصري «إن الدولة في نظر ابن خلدون هي الملك الأعظم. وإن مفهوم الملك - في نظره - ينطبق على مفهوم الدولة تمام الانطباق ويختلف عن مفهوم الدولة العامة والدولة التسعة النطاق بعض الاختلاف» وهذا في نظرنا خطأ. انظر: ساطع المصري [ابن خلدون]، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، طبعة موسسة (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦١)، ص ٣٥٥.

سواء كان الأمر يتعلق بطاعة فعلية حقيقية، أو فقط بطاعة اسمية شكلية، كان ملكه تاماً. أما إذا كان خاضعاً بشكل من الأشكال لحاكم فوقه، فملكه حينئذ ملك ناقص، والمضمون الواقعي، التاريخي، لهذا التقسيم واضح. فالملك التام هو حكم الخليفة مثلاً، أما الملك الناقص فهو حكم الملوك والأمراء الذين استبدوا بالحكم في مناطق معينة، ولكنهم يعترفون في نفس الوقت بالسلطة الاسمية للخليفة باعتباره أميراً للمؤمنين.

أما «الدولة» فيعني بها ابن خلدون مدة حكم أسرة مالكة معينة، أي تلك الفترة التي يكون الحكم فيها متناظلاً بين أفراد عصبية واحدة. وسنعود في الفصل التالي إلى شرح مفهوم الدولة عند ابن خلدون بتفصيل. أما الآن فلنعود إلى موضوعنا، ولنسأل على الفور: إذا كان الملك «هو التغلب والحكم بالقهر» (ج ٢، ص ٤٣٩)، فمن أين يستمد الحاكم، أو الملك، أو صاحب الدولة، هذه السلطة التي بها يحكم ويقهر؟

## ٢ - مصدر السلطة

الواقع أنه على الرغم من أن ابن خلدون قد جعل من الدولة المحور الرئيسي لأبحاثه في العمران البشري، فإننا لا نجد في مجموع آرائه ما يدل على أنه قد طرح مشكلة سلطة الدولة من الأساس، ونعني بذلك تلك المشكلة التي شغلت كثيراً من المفكرين، قديماً وحديثاً والتي تتلخص في السؤال التالي: من أين يستمد الحاكم سلطته؟ وكما هو معلوم فإن أهم النظريات التي تجيب عن هذا السؤال هي: نظرية «الحق الإلهي»، «نظرية العقد الاجتماعي»، نظرية «التنازع والغلبة».

نعم إن مجمل آراء ابن خلدون، وبخاصة من نظريته في العصبية، قد تدفع الباحث إلى تصنيف آرائه في هذا الصدد ضمن النظرية الأخيرة، خصوصاً وهو يقرر ويؤكد مراراً أن «كل أمر يحمل الناس عليه من نبوة أو إقامة ملك أو دولة... إنما يتم بالقتال عليه لما في طبائع البشر من الاستعصاء»، وأن «الرئاسة إنما تكون بالغلبة» إذ «لا بد في الرئاسة على القوم أن تكون من عصبية غالبية لعصبياتهم واحدة واحدة...».

وإذا كان معظم المعنيين بالدراسات الخلدونية يميلون إلى هذا الرأي، فإننا نعتقد أن تأويل آراء ابن خلدون وفق هذه النظرية أو تلك، تأويل لا يقوم على أساس متين، وذلك للاعتبارات التالية:

أ- إن المشكلة الأساسية التي شغلت بال ابن خلدون، وملكته عليه تفكيره، ووجهت أبحاثه، هي كيف تقوم الدول، وما عوامل تطورها وأسباب سقوطها وضمحلها. لقد نظر ابن خلدون إلى الدولة وظاهرة الحكم عموماً، كإحدى «العوارض الذاتية للعمران» أي كواقعة اجتماعية تستلزمها ضرورة الاجتماع والتعاون بين بني البشر لحفظ الذات وبقاء النوع. ومن هذه النقطة بالذات انطلق ليبحث في الدولة كما هي بالفعل، وكما عرفها التاريخ، دون الاهتمام بالأساس النظري الذي تقوم عليه سلطتها.

ب - نعم إن ابن خلدون يربط مسألة الحكم بفكرته عن «الوازع»: إن الاجتماع البشري لا يتم إلا إذا كان هناك وازع يدفع عدوان الناس بعضهم عن بعض وذلك الوازع - لا بد أن يكون - واحداً منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان، وهذا هو معنى الملك» (ج ٢، ص ٤٢٨).

ولكن على الرغم من أن ظاهر هذا الكلام يشير إلى أن الدولة تقوم على أساس من «التنازع والغلبة»، فإن فكرة ابن خلدون في عمقها، هي أن الدولة إنما تنشأ - باعتبارها وازعاً - من أجل التعاون وحفظ النوع. إنها ضرورة اجتماعية، تفرضها استحالة بقاء البشر «فوضى، دون حاكم يزع بعضهم عن بعض، فاحتاجوا من أجل ذلك إلى الوازع وهو الحاكم عليهم. وهو يقتضى الطيبة البشرية: الملك القاهر المتحكم» (ج ٢، ص ٥١٣). وهذا الملك القاهر المتحكم إنما يقبله الناس ويرضون به تجنباً للتنازع والمضي إلى المقتلة، وهي تؤدي إلى المهرج وسفك الدماء وإذهاب النفوس المضي ذلك إلى انقطاع النوع» (ج ٢، ص ٥١٣).

وغني عن البيان القول بأننا هنا نبتعد عن نظرية «التنازع والغلبة»، ونقترب كثيراً من نظرية «العقد الاجتماعي» كما صاغها «هوبز».

ج - على أن فكرة «العقد الاجتماعي» تتجلى بشكل أوضح، ولربما على النحو الذي قال به روسو - من خلال تحليل ابن خلدون للطور الأول من أطوار الدولة. فهو هنا يصور لنا الدولة عبارة عن سلطة عصبية ما، أخصى خصائصها «الاشتراك في المجد» بموجب عقد ضمني، قائم على التعاون المشترك من أجل الإطاحة بالدولة القائمة المتهاة، وتثبيت أسس دولة جديدة.. وهذا العقد الضمني لا يختلف في شيء عن «روح الديمقراطية القبلية» القائمة على «عقود» عرفية تنظمها عادات وتقاليد بدوية راسخة معلومة. ومن هنا يمكن القول إن سلطة الدولة، مستمدة من ذلك العقد الضمني لا من غلبة الحاكم. ولذلك كان الاستبداد والانفراد بالمجد أول العوامل التي تؤدي إلى ذلك المصير المحتوم الذي ينتظر كل دولة، ألا وهو الهرم والاضمحلال.

د - هذا من جهة، ومن جهة ثانية، فإن الباحث لا يعلم في المقدمة ما به يبرر القول بأن ابن خلدون كان «يميل» إلى الرأي القائل بـ «الحق الإلهي» للملوك. يتجلى هذا بصفة خاصة في حديثه عن الخلافة التي يقول عنها إنها «خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا» (ج ٢، ص ٥١٣). فالخليفة إذن إنما يستمد سلطته من الشرع. وإذا كان ابن خلدون يذهب في الغالب إلى ما يذهب إليه الفقهاء عموماً، من أن الخليفة هو خليفة النبي، لا خليفة الله، فإنه في هذه المسألة إنما كان ناقلاً، ولم يكن صاحب رأي معين مضبوط. دليل ذلك أننا نجده في مكان آخر لا يتردد في القول بأن الله «سبحانه إنما جعل الخليفة نائباً عنه في القيام بأمور عباده ليحملهم على مصالحهم ويردهم عن مضارهم» (ج ٢، ص ٥٢٦). ولا شك أنه لو كان مهتماً بمصدر سلطة الدولة أو الخليفة، لما ترك هذه العبارة «الخطيرة» تنزلق من قلمه.

وهكذا، فالشيء الوحيد الذي يمكن تأكيده هنا، هو أن ابن خلدون، في هذه المسألة، مسألة مصدر السلطة، لم يكن صاحب نظرية، وإنما كان مقرر واقع أحياناً، وناقل آراء أحياناً أخرى. وإذا كان لا بد من نسبة آرائه في هذه القضية، إلى هذا الجانب أو ذلك، فلننسبها إلى إطارها الأصلي، الحقيقي، إطار نظرية الخلافة عند أهل السنة. هذه النتيجة التي انتهينا إليها بخصوص مصدر سلطة الدولة، تنطبق أيضاً على أنواع الحكم والسياسات كما سنرى فيما يلي.

### ٣ - سياسة عقلية وسياسة شرعية

عقد ابن خلدون فصلاً، في مقدمته، بعنوان: «فصل في أن العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره» (ج ٢، ص ٧١١) تحدث فيه باقتضاب عن أنواع السياسات التي يسلكها الملوك والحكام في تدبيرهم لشؤون رعاياهم. وابن خلدون هنا كعادته، لا يبحث فيما يجب أن يكون، بقدر ما يهتم بما حدث فعلاً، خاصة في التاريخ الإسلامي حتى عصره. وبعبارة أخرى إن السياسات التي يدرسها ابن خلدون هي تلك التي تطبق فعلاً، وبعبارة الخاصة تلك «التي يحمل عليها أهل الاجتماع في المصالح العامة». وهذه غير «السياسة المدنية» التي معناها «عند الحكماء: ما يجب أن يكون عليه كل واحد من أهل ذلك المجتمع في نفسه وخلقه حتى يستغنوا عن الحكم رأساً... ويسمون المجتمع الذي يحصل فيه ما يسمى من ذلك، بالمدينة الفاضلة... وهذه المدينة الفاضلة عندهم نادرة أو بعيدة الوقوع، وإنما يتكلمون عليها على جهة الفرض والتقدير» (ج ٢، ص ٧١١ - ٧١٢). والسياسات التي تطبق فعلاً نوعان رئيسيان:

- سياسة مستندة «إلى شرع منزل من عند الله يوجب انقيادهم إليه إيمانهم بالشواوب والعقاب عليه الذي جاء به مبلغه».

- وسياسة عقلية «يوجب انقيادهم إليها ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم بعد معرفته بمصالحهم» (ج ٢، ص ٧١١).

وهذه الأخيرة نوعان: سياسة مبنية على الحكمة، وهي التي «يراعى فيها المصالح على العموم ومصالح السلطان في استقامة ملكه على الخصوص». وسياسة مبنية على القهر والاستبداد، وهي التي «يراعى فيها مصلحة السلطان وكيف يستقيم له الملك مع القهر والاستطالة، وتكون المصالح العامة في هذه تبعاً» (ج ١، ص ٧١٢). وبعبارة أخرى إن السياسة العقلية إما أن تستهدف في الدرجة الأولى خدمة المصالح العامة وتكون مصالح السلطان تابعة لها، وإما أن تقوم أساساً من أجل مصالح السلطان وتثبيت حكمه، فتكون استبداداً وتحكماً.

وبناء على ذلك فإن، أنواع الحكم تنحصر في ثلاثة:

(١) «الملك الطبيعي» وهو «حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة».



(٢) «الملك السياسي» وهو «حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار».

(٣) «الحلقة» وهي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها. . . فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا» (ج ١، ص ٥١٣).

هذه هي أنواع الحكم بالإجمال. وإذا كان النوع الأول تشترك فيه جميع الأمم والشعوب التي لا يستند فيها الحكام لا إلى سياسة عقلية ولا إلى سياسة شرعية، فإن النوع الثاني عُرف، أكثر ما عُرف، عند الفرس الذين كانوا يستندون فيه إلى «قوانين سياسية. . . مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها». أما الإسلام فهو يختص بنظام معين هو الخلافة، ولكن هذا النظام قد انقلب إلى ملك وأصبح «ملوك المسلمين يجرؤون - سياستهم - على ما تقتضيه الشريعة الإسلامية حسب جهدهم. فقوانينها إذن مجتمعة من أحكام شرعية وآداب خلقية، وقوانين في الاجتماع طيبعية وأشياء من مراعاة الشوكة وعصية ضرورية. والافتداء فيها بالشرع أولاً، ثم الحكماء في آدابهم والملوك في سيرهم» (ج ١، ص ٧١٢).

إن بحث ابن خلدون هنا، قصير ومقتضب. وباستثناء «الحلقة» التي يعقد لها وللمسائل المتفرعة عنها فصولاً عديدة، فإننا لا نجد في المقدمة أية دراسة عميقة لأنواع الحكم الأخرى. وهنا نجد أنفسنا أمام سؤال طالما طرحه الباحثون وهو: لماذا لم يشر ابن خلدون بأية إشارة إلى أنظمة الحكم التي تحدث عنها فلاسفة اليونان، خاصة منهم أفلاطون في «الجمهورية»، وأرسطو في «السياسة»؟ هل لأنه لم يطلع على تلك النظم، أم أنه أهملها لكون التاريخ الإسلامي، وهو ميدان أبحاثه، لم يعرف أيامها حتى عصره؟ يؤكد الدكتور عبد الرحمن بدوي في بحث له بعنوان: (ابن خلدون وأرسطو)<sup>(١)</sup> إن صاحب المقدمة قد أطلع على كتاب السياسة لأرسطو، وعلى تلخيص ابن رشد لكتاب الخطابة للمعلم الأول أيضاً. «وما دام قد اطلع على هذا التلخيص، فهو بالضرورة قد عرف أنظمة الحكم التي أوردها أرسطو وتحدث عنها في كتاب الخطابة»، ويضيف د. بدوي قائلاً: «إن ابن خلدون قد عرف يقيناً أنظمة الحكم اليونانية من ديمقراطية وموناركية وأوليغارشية وأرستقراطية وجمهورية واستبدادية مطلقة». وبعد هذا يتساءل قائلاً: «ترى لماذا لم يتعرض لهذه الأنظمة في بحثه في نظم الحكم في المقدمة؟»، ثم يجيب: «إن ابن خلدون لم يقصد في الواقع إلى دراسة نظم المجتمع الانساني بصفة عامة، بل اقتصر في بحثه على مجتمع واحد هو المجتمع الاسلامي، والمغربي منه بصفة خاصة، واقتصرت مواد استدلاله على التاريخ الاسلامي وحده. . . وهذا المجتمع «لم يعرف أنظمة الحكم اليونانية هذه، بل عرف للمجتمع الاسلامي نوعين من الحكم: الخلافة والملك وبينهما دار نظام الحكم في الدول الاسلامية كلها، وينتهي د. بدوي

(٢) أعمال مهرجان ابن خلدون لسنة ١٩٦٢ (القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٦٢).

الى القول بأن ابن خلدون «هو صاحب مناهج تطبيقي» وليس صاحب نظريات عامة في الدولة والنظم السياسية والتأديج العامة للمجتمع الانساني. إن بحثه موضوعي طوبولوجي وضحي ولهذا جاء وصفاً أكثر منه نظرياً»<sup>(٣)</sup>.

وسواء صح ما يؤكد د. بلوي من أن ابن خلدون كان على علم بأنظمة الحكم التي تحدث عنها أرسطو، أم لا، فإننا نرى أن السبب الحقيقي في كون صاحب المقدمة لم يتعرض لتلك النظم، ليس لأنه قد قصر أبحاثه على المجتمع الإسلامي، وإنه لم يكن صاحب نظرية عامة قط، بل صاحب مناهج تطبيقي، الشيء الذي يقبل مناقشة على كل حال، بل إن السبب في إغفال ابن خلدون نظم الحكم التي تحدث عنها فلاسفة اليونان، راجع في نظرنا، إلى أن صاحب المقدمة كان يرى أن تلك النظم لم تطبق فعلاً. إن آراء أفلاطون وأرسطو وكذلك آراء الفارابي، في السياسة وأنواع الحكم، هي عند ابن خلدون داخلية في إطار علمي والخطابة والسياسة المدنية وهما العلان للذات حرص ابن خلدون على اثبات مخالفة موضوعها لموضوع علمه الجديد، علم العمران، كما أشرنا إلى ذلك من قبل<sup>(٤)</sup>.

إن الخطابة والسياسة المدنية «علان» يبحثان في «ما يجب أن يكون عليه كل واحد... في نفسه وخلقه» من أفراد المجتمع حتى يتحقق مجتمع «المدينة الفاضلة»، هذه المدينة التي هي «عندهم نادرة أو بعيدة الوقوع، وإنما يتكلمون عليها على جهة الفرض والتقدير».

إن ما يهم ابن خلدون، ليس ما ينبغي أن يكون عليه الاجتماع البشري، بل إن مقصوده الوحيد هو «بيان ما يلحق - هذا الاجتماع فعلاً - من العوارض لذاته» (ج ٢، ص ٤١٣). وبعبارة أخرى إنه يعنى فقط بما حدث فعلاً، أي به «السياسة التي يحمل عليها أهل الاجتماع بالمصالح العامة»، سواء كان ذلك بمقتضى الشرع، أو بمقتضى العقل، أو بمقتضى التغلب والقهر. ومن هنا حصر ابن خلدون أنواع الحكم التي عرفها التاريخ فعلاً، وإلى عصره، في نوعين رئيسيين: الملك والخلافة، وكلاهما يتطلب وجود الشوكة والعصبة.

عل أن ابن خلدون لم يغفل «أنظمة الحكم اليونانية» وحدها، بل أغفل أيضاً، وبشكل مطلق، ما نقله العرب عن الفرس من حكم وسياسة وآداب ملوكية لقيت رواجاً منقطع النظير في الأدب السياسي في الإسلام.

لقد أغفل ابن خلدون كل ذلك للسبب نفسه وهو أن هذه الحكم والآداب لا تعنى بما هو كائن بل فقط بما ينبغي أن يكون وهو شيء التزم ابن خلدون عدم الخوض فيه منذ البداية.

(٣) نفس المرجع، ص ١٦٠.

(٤) انظر فصل: «علم العمران موضوعاً ومنهجاً»، ص ١٠٣ - ١١١ من هذا الكتاب وانظر أيضاً: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، العرب وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ٤ ج، ط ٢ (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٦٥)، ج ٢، ص ٤١٤.

أما لماذا انصرف ابن خلدون انصرافاً كلياً عن التفكير والبحث في ما ينبغي أن يكون، فذلك راجع من جهة، إلى أنه كان يرى أن الأمور تسير «بمقتضى طبائع العمران»، لا بمقتضى رغبات الناس، كما شرحنا ذلك من قبل. ومن جهة ثانية فإن ابن خلدون وهو الفقيه السني المشدّد لم يكن يرى أن هناك أية حاجة إلى التفكير النظري في ما ينبغي أن يكون عليه الحكم في الإسلام ما دامت الشريعة الإسلامية قد أجرت شؤون الاجتماع والحكم ودلّ منهاج الدين ليكون الكل محوطاً في نظر الشارع...». إن الحكم الذي ينبغي أن يقوم في المجتمع الإسلامي، هو في نظر ابن خلدون الحكم المبني على «سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا والآخرة، وذلك لأن الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط، فإنها كلها عبث وباطل إذ غابتها الموت والفناء (...). فالمقصود بهم إنما هو دينهم المقضي بهم إلى السعادة في آخرتهم». ولذلك كان الحكم المبني على السياسة العقلية «مذموم» مثله في ذلك مثل حكم القهر والغلبة، والسبب هو أنه «نظر بغير نور الله (...). أن الشارع أعلم بمصالح الكافة فيما هو مغيب عنهم من أمور آخرتهم (...). وأحكام السياسة إنما هي تطلع على مصالح الدنيا فقط (...). ومقصود الشارع من الناس صلاح آخرتهم» (ج ٢، ص ٥١٧). إن سياسة الفرس، وكذا أنظمة الحكم البونانية، «قد أغنانا الله تعالى عنها في الملّة، ولمهد الخلافة، لأن الأحكام الشرعية مغنية عنها في المصالح العامة والخاصة والأدب وأحكام الملك مندرج فيها» (ج ٢، ص ٧١٢).

وإذاً، فإن «ما ينبغي أن يكون» مرسوم سلفاً، سطرته الشريعة بأحكامها، وشخصه النبي والخلفاء الأربعة من بعده في أحكامهم وتصرفاتهم واجتهاداتهم. وهذا شيء معروف ومدرس بما فيه الكفاية. أما «الجديد» حقاً، والذي ينبغي الكشف عنه، بل والذي يبرر انشاء علم العمران، فهو البحث في الكيفية التي جرت بها الأمور، وبيان الأسباب التي جعلت ما حدث ويحدث يختلف عما كان ينبغي أن يكون، كما رسمته الشريعة. ومن هنا كان البحث في الخلافة يستهدف ليس فقط بيان أصولها ومسائلها، بل أيضاً، وهذا هو المهم بالنسبة إلى علم العمران، البحث في الأسباب التي جعلت الخلافة تنقلب إلى ملك، والتي جعلت هذا «الانقلاب» أمراً ضرورياً لا مفر منه.

إن ابن خلدون، على الرغم من أنه، كسائر المسلمين، كان يؤمن بأن نظام الخلافة كما تم على عهد الخلفاء الراشدين هو أفضل نظام للحكم، لم يكن يرى وجهاً لإمكانية استمراره أو إقامته من جديد، لأن الأمور بطبيعتها كانت تقتضي زواله، أي انقلابه إلى ملك. وهذا ما سيتضح من خلال استعراض آرائه في الموضوع، في الفقرة التالية.

#### ٤ - العصية والخلافة

لقد خصّ ابن خلدون مسألة الخلافة ببحث مستفيض استعرض فيه مختلف الآراء والنظريات التي قيلت فيها بأسلوب مركز واضح. وإذا كان قد مال في كثير من المسائل التي تعرض لها إلى تأييد موقف أهل السنة، وهو واحد منهم، فإن الفرض الحقيقي من البحث

كله هو، كما يتجلى للنظر المدقق، إثبات أن نظام الخلافة كان خاضعاً في نشأته وتطوره لتفاعلية العصية كما شرحناها قبل. لقد بنى ابن خلدون نظريته في الحكم على العصية، وما أن الخلافة نوع خاص من الحكم، بل هو النوع الخاص بالإسلام، فإن إثبات صواب وعمومية نظريته في العصية، كان يتطلب منه إقامة الدليل على أن الخلافة نفسها قد نشأت وتطورت ثم انقلبت إلى الملك بمقتضى العصية ذاتها. وهذه خلاصة رأيه في الموضوع:

يمكن إجمال المسائل التي دار حولها النقاش، بين المتكلمين والفقهاء في موضوع الخلافة، في النقاط الرئيسية التالية:

أ- هل نصب الإمام، أو الخليفة، واجب على المسلمين أم لا؟ وإذا كان واجباً فما مدرك وجوبه: الشرع أو العقل؟ وهل ترك الإسلام أمر تعيين الخليفة لاختيار المسلمين أم أنه نُصَّ على شخص معين تنحصر الخلافة في أعقابها؟

ب- ما هي الشروط التي يجب توفرها في الخليفة؟ ومن هم الذين يملكون الصلاحية لتعيين الإمام، عند القائلين بالاختيار، ومن هم الخلفاء بعد النبي عند القائلين بالنص؟ وهل يجوز على الخليفة أن يخطيء، وإذا أخطأ فهل يجوز خلع، وكيف؟

ج- وبناء على ذلك هل كانت خلافة الخلفاء الأربعة، أبي بكر وعمر وعثمان وعلي، صحيحة أم لا، وهل كان ترتيبهم التاريخي هو الترتيب المطلوب، أم أنه كان ينبغي أن يسبق اللاحق منهم السابق؟ ثم هل يجوز تولية المفضول مع وجود الأفضل؟

وكما هو معروف، فقد اختلفت آراء الفقهاء والمتكلمين في هذه المسائل. ودون الدخول في التفاصيل، يمكن القول بصفة عامة، إن مختلف الآراء التي أدلوا بها في هذا الموضوع، كانت تعكس في الحقيقة ذلك الخلاف السياسي الذي قسم المجتمع الإسلامي إلى فرق وأحزاب، أكثر مما كانت تعبر عن رأي مستقل وليد النظر والاجتهاد. ومن هنا كانت «نظرية» الخلافة عند المسلمين تصطبغ عبر العصور بطابع العصر الذي أثرت فيه ككل أو كالأجزاء.

ولعل ابن خلدون أدرك هذه الحقيقة، فلم يَزَجْ بنفسه في الخوض في القضايا الجانبية، وإنما نظر إلى الخلافة ككل، باعتبارها حدثاً تاريخياً له أسبابه ونتائجه.

لقد كانت الخلافة، في نظر ابن خلدون، وليدة ظروف المجتمع العربي الإسلامي، وقد تطورت إلى الملك، بفعل تطور هذا المجتمع نفسه: كانت القبائل العربية تعيش قبل الإسلام حياة شظف ومسغبة، فلم يكن اجتاعها تاماً<sup>(٥)</sup>، وإنما كانت تعيش جماعات متفرقة، يغزو بعضها بعضاً وينهب القوي منها الضعيف. ولما قام الإسلام انقلبت حياة العرب رأساً على عقب. فبعد أن كانوا يأكلون والعقارب والخناس ويفخرون بأكل الجمل هو ورس الإبل

---

(٥) المقصود بالاجتاع التام، الكامل «ملانة وصورة»، أي الاجتاع الذي تقوم فيه الدولة وبالعكس منه الاجتاع الناقص.

يمهونه بالحجارة في الدم ويطبخونه»، جاء الإسلام «فاجتمعت عصبية العرب على الدين بما أكرمهم الله من نبوة محمد ﷺ، فزحفوا إلى أمم فارس والروم وطلبوا ما كتب الله لهم بوعده الصديق، فابتزوا ملكهم واستباحوا دنياهم، فزحرت بحار الرفة لديهم حتى كان الفارس الواحد يقسم له في بعض الغزوات ثلاثون ألفاً من الذهب أو نحوها» (ج ٢، ص ٥٤٢).

إن هذا الانقلاب الخطير قد استتبع بطبيعة الحال قيام نظم ومؤسسات، وعلى رأس هذه النظم والمؤسسات اجتماع عصبية العرب المتفرقة، في عصبية واحدة، امتزج فيها التعصب للنسب العربي، بالتعصب للدين الجديد الذي جاء إحياءاً للملة إبراهيم جد العرب. إن اجتماع عصبية العرب على هذا الشكل كان يستلزم بمقتضى طبائع العمران قيام نوع من الحكم، أي نوع من السلطة تنظم صفوف المسلمين وتوجههم إلى الجهاد، خاصة بعد وفاة النبي حيث طرحت على المسلمين مشكلة «الخليفة» خليفة النبي في سياسة الدنيا وحراسة الدين.

وقد حلت هذه المشكلة دون كبير نزاع، لأن القوم يومئذ كانوا ما يزالون مهوولين بالنبوة والأفانق الجديدة التي فتحتها أمامهم ود «الأحوال التي كانوا يشاهدونها في حضور الملائكة لنصرهم، وتردد خبر السباء بينهم، وتجدد خطاب الله في كل حادثته تتلى عليهم». ولذلك لم يمتحج - في حل مشكلة الخلافة - إلى مراعاة العصبية لما شمل الناس من صبغة الانقياد والاذعان وما يستفهم من تتابع المعجزات الخارقة والأحوال الإلهية الواقعة، فكان أمر الخلافة والملك والعهد - أي ولاية العهد - والعصبية وسائر هذه الأنواع مندرجاً في ذلك القليل.

لقد كانت نشأة الخلافة، إذن، كغيرها من الحوادث الكبرى التي تمت في صدر الإسلام، مثل الفتوحات، واستناد الحكم إلى النصفة والعدل، وغير ذلك من الأمور التي يفخر بها المسلمون ويحتون إليها، كل ذلك كان في نظر ابن خلدون من قبيل المعجزات وخوارق العادة. ولما انحصر ذلك المدد بنهب تلك المعجزات، ثم بفناء القرون التي شاهدها، استحالت تلك الصبغة قليلاً قليلاً، وذهبت الخوارق، وصار الحكم للعادة كما كان (ج ٢، ص ٥٥٦).

وهكذا انقلبت الخلافة ملكاً لما انغمس العرب في النعيم بكثرة الغنائم والفتوح، وأصبحت طبيعة الظروف الجديدة تفرض «الانفراد بالمجد واستئثار الواحد به»، وكان ذلك على عهد معاوية. ولذلك فإن ما حدث في عهد معاوية من مظاهر الملك، لم يكن باختياره أو تدبيره. فلم يكن في إمكانه «أن يدفع ذلك عن نفسه وقومه، فهو أمر طبيعي ساقته العصبية بطبيعتها. ولو حلهم معاوية على غير تلك الطريقة وخالفهم في الانفراد بالأمر، لوقع في افتراق الكلمة التي كان جمعها وتآليفها أهم عليه من أمر ليس وراءه كبير مغالفة» (ج ٢، ص ٥٤٤).

على أن الشارع نفسه، عندما أجرى الأمور في أوائل الإسلام بكيفية هي من قبيل

المعجزات الخوارق، لم يُغفل «العادة» إغفالاً تاماً. بل راعاها، خصوصاً في مسألة الخلافة التي اشترط فيها «النسب القرشي». إن الأحكام الشرعية كلها لا بد لها من مقاصد وحكم تشمل عليها وتشرع من أجلها. والحكمة من اشتراط النسب القرشي في الخلافة ليست «التبرك بوصلة النبي ﷺ كما هو في المشهور، وإن كانت تلك الوصلة موجودة والتبرك بها حاصلاً. لكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية كما علمت، فلا بد إذن من المصلحة في اشتراط النسب وهي المقصودة من مشروعيتها. وإذا سيرنا وقسمنا<sup>(٦)</sup> لم نجد إلا اعتبار العصية التي تكون بها الحياة والمطالبة، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب، فتسكن إليه الملة وأهلها ويتنظم حبل اللفة فيها، وذلك أن قريشاً كانوا عصية مضر وأصلهم وأهل الغلب منهم وكان لهم على سائر مضر العزة بالكثرة والعصية والشرف. فكان سائر العرب يعترف لهم بذلك ويستكينون لغلبهم. فلو جعل الأمر في سواهم لتوقع اختراق الكلمة بمخالفتهم وعدم انقيادهم (...). فاشتراط نسبهم القرشي في هذا المنصب، وهم أهل العصية القوية ليكون أبلغ في انتظام الملة واتفاق الكلمة» (ج ٢ ص ٥٢٥).

وهكذا، «فلذا ثبت أن اشتراط القرشية، إنما هو لدفع النزاع بما كان لهم من العصية والغلب، وعلمنا أن الشارع لا يخص الأحكام بجبل ولا عصر ولا آفة، علمنا أن ذلك إنما هو من الكفاية<sup>(٧)</sup> فردناه إليها، وطردنا العلة<sup>(٨)</sup> المشتعلة على المقصود من القرشية، وهي وجود العصية، فاشتربنا في القائم بأمر المسلمين أن يكون من قوم أولى عصية قوية غالبية على من معها لعصرها ليستبعوا من سواهم وتجتمع الكلمة على حسن الحماية» (ج ٢، ص ٥٢٦).

وإذن، فإن الإسلام باشتراط النسب القرشي في الخلافة لم يعمل في الحقيقة إلا على تأكيد الأمر الواقع في عصر معين. بل إن الله إنما اختار رسوله من قريش لعلمه بقوة عصيتهم، وإنما وحدها، دون العصيات الأخرى، القادرة على حمل لوائه والعمل على انتشار رسالته. ولو بعث الله الرسول في غير قريش، وهي العصية السائدة آنذاك، لما تمّ لدعوته النجاح. «لأن الشرائع والديانات وكل أمر يحتمل عليه الجمهور لا بد فيه من العصية، إذ المطالبة لا تتم إلا بها، كما قدمناه، فالعصية ضرورية للملة، وبوجودها يتم أمر الله منها» (ج ٢، ص ٥٣٨)، بل إنه لو بطلت العصية «بطلت الشرائع إذ لا يتم قوامها إلا بالعصية» (ج ٢، ص ٥٤٠).

(٦) السر والتقسيم اصطلاح أصولي، ومعناه حصر الملل التي يجتمل أن تكون احداها سبباً في الحكم الشرعي، ثم اختبار هذه الملل واحدة بعد أخرى إلى أن يتم العثور على العلة المناسبة.

(٧) الكفاية هي إحدى الشروط الخمسة التي تشترط في الخليفة وهي: العلم، والعدالة، والكفاية (أي القدرة)، وسلامة الخواص والأعضاء، والنسب القرشي. والذي يريد ابن خلدون قوله هنا هو أن النسب القرشي، باعتباره كان يمثل في صدر الإسلام العصية الأقوى، شرط يمكن إدماجه في شرط الكفاية.

(٨) طردنا العلة: عمضاها. والمعنى هو أنه لما كان علة اشتراط النسب القرشي هي العصية، فإن الواجب يستلزم تعميم العلة أي اعتبار العصية الأقوى سواء كانت من هذا النسب أو ذلك.

ها نحن هنا أمام إشكال جديد من اشكالات الفكر الخلدوني، الذي يتلخص في ماهية العلاقة بين الدين والعصية باعتبارها إحدى طبائع العمران الأساسية. لقد رأينا ابن خلدون يقرر قبل قليل أن نجاح الإسلام وقيام الخلافة على الشكل الذي قامت عليه أول الأمر من النصفة والعدل إنما كان بمعونة إلهية: بجنود الملائكة والحواري والمعجزات... ولكنه هنا نجلده يعود ليؤكد أن نجاح الدعوة المحمدية، لم يكن ليتم لولا عصية العرب، وإن الشارع نفسه قد راعى هذه العصية عندما بعث النبي محمداً وسط قريش، كما راعاها حينما «اشتراط» النسب القرشي في الخلافة على لسان الرسول. لا شك أن ههنا تناقضاً خطيراً واضحاً: أما أن يكون نجاح الإسلام قد تم بتدخل القدرة الإلهية، فهذا ما لا يمكن أن نؤاخذ عليه أي شخص يؤمن بالإسلام كرسالة من السماء. وأما أن يكون نجاح الإسلام قد تم فقط بعصية العرب، فهذا أيضاً ما لا يمكن أن يؤاخذ عليه رجل يرى أن كل ما يحدث في الكون خاضع لضرورة قاهرة هي طبائع العمران، أما أن يؤكد الإنسان هذا الأمر وذاك في آن واحد، فهذا عين التناقض!

فها الداعي إلى هذا التناقض إذن؟ هل لأن ابن خلدون أراد من وراء قوله بأنثر الحواري والمعجزات مسألة رجال الدين فقط، أم أنه فعل ذلك تحت تأثير إيمانه وثقافته الدينية التي لم يتحرر تفكيره العقلاني منها بالرة، أم أن هناك دافعاً آخر يجب البحث عنه؟

الواقع أن ابن خلدون لم يكن هنا في موقف يتطلب منه اللجوء إلى القول بالحواري والمعجزات حتى «يستر» عقلانيته. فتصوره لطبائع العمران، والعصية إحداها، لا يبعد من المبدآن، المثنية الإلهية. إن طبائع العمران عند ابن خلدون، كما شرحنا ذلك سابقاً، ليست شيئاً آخر غير الكيفية التي أجرى الله بها العادة في هذا الكون. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنه لم يكن مضطراً هنا لاقحام «الحواري والمعجزات» ما دامت المعجزة الكبرى والوحيدة التي لا تقبل المناقشة عند المسلمين هي معجزة القرآن، (بأسلوبه ومعناه عند أهل السنة وبإخياره بالغيب عند المعتزلة). وإذاً فإن تأكيده على أن الخلافة في أول أمرها كانت من قبيل المعجزات، أي من قبيل الأمور الخارقة للعادة، المخالفة لطبائع العمران، إنما يهدف إلى سد ثغرة معينة، إن صح القول، في نظرية العصية ذاتها، ذلك أن تأكيد ابن خلدون من قبل بأن الرئاسة - والخلافة نوع منها- لا تكون إلا في أهل العصية، ولا تنتقل إلا إلى الفرع الأقوى من فروعه، الشيء الذي شرحناه في الفصل السابق - إن تأكيده هذا لا يصنف على ما تم عليه الأمر بعد وفاة النبي. فإذا كانت العصية الأقوى في عهد النبي هي عصية قريش، فلقد كان يجب - طبقاً لمنطق ابن خلدون - أن تنتقل الخلافة إلى الفرع الأقوى منها وهو الفرع الهاشمي أو الأموي، وهما الفرعان اللذان كانا يتنافسان على الرئاسة قبل الإسلام وبعده، كما يقول ابن خلدون نفسه. ولكن الذي حدث هو غير ذلك تماماً. لقد انتقلت الرئاسة إلى أضف فروع العصية العربية، فأبو بكر الصديق كان تيمناً لم يكن هاشمياً ولا أموياً. وابن خلدون يعرف هذا جيداً. وهكذا يتضح أن إقحام صاحب علم العمران للحواري والمعجزات في أمر الخلافة عند نشأتها لم يكن إلا ترميماً لفكرته في طبائع العمران عامة، ولنظرياته في العصية خاصة. وهذا تحايل ذكي لا يصدر إلا من فقيه مدرب على

إصدار الفتاوى القائمة على «الحيل الفقهية» المعروفة. وقد سبق أن أشرنا من قبل إلى بعض الأمثلة التي لجأ فيها ابن خلدون إلى مثل هذه الحيل لانتفاذ طبائع العمران التي جعل منها قانوناً صارماً يتحكم في الاجتماع البشري<sup>(٩)</sup>.

لقد أراد ابن خلدون أن يمدد نظريته في العصبية حتى تشمل الخلافة ذاتها من أول نشأتها حتى تلاشيها. ولكن بما أن الخليفة الأول لم يكن من أقوى فروع العصبية القرشية صاحبة الرئاسة، فقد كان يتعين عليه إيجاد مخرج ينقذ به نظريته، ولم يكن هذا المخرج إلا «الحوار والمعجزات»، وهو مخرج يحقق له هدفين في آن واحد:

- الهدف الأول هو انتفاذ نظريته في العصبية التي تقتضي أن الرئاسة على القوم إنما تكون في «الفرع المخصوص بالغلب عليهم»، وأنها لا تنتقل إلا إلى الأقوى من فروع. وبما أن الخلافة قد انتقلت بعد النبي إلى أبي بكر وهو من تيم أضعف فروع العصبية القرشية، فإن الحل - الحل المنقذ - هو القول بأن حوار النبي ومعجزاته قد بهرت العرب وانستهم اعتبار العصبية «فكان أمر الخلافة، والملك والمهد - ولاية المهد - والعصبية، وسائر هذه الأنواع مندرجاً في ذلك القليل» أي داخل في إطار المعجزات والحوار.

والهدف الثاني هو إضفاء نوع من الشرعية على حكم ملوك وقتهم الذين لم يكونوا عرباً ولا قرشيين، وذلك بتفريده طرد الملة من اشتراط القرشية، وبالتالي الافتاء بأنه يكفي في «القائم بأمر المسلمين أن يكون من قوم أولى عصبية قوية غالبية على من معها لعصرها»، وهذا تماماً هو ما فعله الغزالي عندما قرر - تأييداً للسلطان المستظهر وإضافة للشرعية على خلافته - إنه «لو لم يكن بعد وفاة الإمام إلا قرشي واحد، مطاع ومتبع، فنهب بالإمامة وتولاها بنفسه، ونشأ بشوكة وتشاغل بها، واستتبع كافة الخلق بشوكة وكفايته، وكان موصوفاً بصفات الأئمة، فقد انعقدت إمامته، ووجبت طاعته، فقد تعين بحكم شوكة وكفايته»<sup>(١٠)</sup>.

## ٥ - العصبية «والمهدي المنتظر»

وبما يؤكد ما ذهبنإليه، من أن ابن خلدون لم يقم «الحوار والمعجزات» في مسألة الخلافة إلا لينقذ نظريته في العصبية، موقفه من مسألة المهدي المنتظر. ففي هذه المسألة نجده يضرب صفحاً بكل الأحاديث التي رواها معظم شيوخ الحديث كالبخاري وغيره، ليؤكد فكرته الأساسية وهي «أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم» سواء كان القائم بهذه الدعوة من نسل النبي أو من غير نسله. فلو كان ابن خلدون يريد مسألة الفقهاء ورجال الدين لما زج بنفسه في هذا الموضوع، الذي كان في غنى عنه تماماً. ولكن بما أن هذا «المهدي المنتظر» لم يظهر، رغم طول الانتظار، وفوات المواعيد المحددة لظهوره، فإنه من الملائم جداً بالنسبة

(٩) انظر الفقرة الثانية من الفصل الرابع من هذا الكتاب.

(١٠) أبو حامد محمد بن عبد الغزالي، كتاب الاقتصاد في الاعتقاد (القاهرة: [د.ن.]، ١٣٢٧ هـ)،

الباب الثالث في الإمامة، ص ٩٧.



الى ابن خلدون التعرض للموضوع وتزييف ما قيل فيه، وبالتالي إثبات وتأكيد ما قرره بشأن العصبية والملك.

لقد تحدث ابن خلدون عن مسألة المهدي المنتظر، في فصل طويل عقده بعنوان «في أمر الفاطمي وما يذهب إليه الناس في شأنه وكشف الغطاء عن ذلك» (ج ٢، ص ٧٢٥). وبعد أن استعرض مختلف الأحاديث التي تروى في شأنه ومختلف أقوال الصوفية وغيرهم، انتهى إلى تأكيد ما يلي، قال: «والحق الذي ينبغي أن يتقرر لديك أنه لا تتم دعوة من الدين أو الملك، إلا بوجود شوكة عصبية تظهره وتدافع عنه من يدفعه حتى يتم أمر الله فيه». ثم يرد على من يزعم بأن هذا المهدي المنتظر سيكون من نسل الفاطميين أحفاد الرسول، فيقول: «إن هذا الزعم غير ممكن لأن «عصبية الفاطميين، بل قرش أجمع، قد تلاشت من جميع الأفاق، ووجد أسم آخرون قد استعلت عصبيتهم على عصبية قرش». ولكنه حتى لا يُتهم بإنكار فكرة المهدي تماماً، وأيضاً لكي يؤكد نظريته في العصبية من جديد، أضاف يقول: «إلا من بقي بالحجاز في مكة وينبع بالمدينة من الطالبين (...) متشرون في تلك البلاد وغالبون عليها، وهم عصاب بدوية متفرقون في مواطنهم وإسارتهم وآرائهم يبلغون آلافاً من الكثرة. فإن صح ظهور هذا المهدي فلا وجه لظهور دعوته إلا أن يكون منهم، ويؤلف الله بين قلوبهم في اتباعه حتى تتم له شوكة وعصبية وافية بإظهار كلمته وحمل الناس عليها. وأما على غير هذا الوجه، مثل أن يدعو فاطمي منهم إلى مثل هذا الأمر في أفق من الأفاق من غير عصبية ولا شوكة إلا مجرد نسبة في أهل البيت، فلا يتم ذلك، ولا يمكن» (ج ٢، ص ٧٥٥)...

نعم هذا هو منطق النظرية، ولكن ابن خلدون نسي أنه قرر من قبل وفي إطار نظرية العصبية ذاتها «أنه قد يحدث لبعض أهل النصاب الملكي دولة تستغني عن العصبية» (ج ٢، ص ٤٦٥)، وهو الفصل الذي قرر فيه كيف استطاع إدريس والعبديون إقامة ملك ودول في وسط عصبية غير عصبيتهم! فلماذا لا يكون لهذا الفاطمي «دولة تستغني عن العصبية» مثلاً حدث الأمر للادارسة والعبديين وهم جميعاً من الفاطميين؟

ويلحق بمسألة المهدي المنتظر هذه، مسألة أخرى شغلت الناس عانتهم وخاصتهم، وهي قضية «حدثان الدول». والمقصود بها ولغ الجميع بمحاولة التعرف على ما بقي من عمر الدول القائمة، بل وعمر الدنيا أيضاً. وهي قضية عرفت رواجاً كبيراً في عصر ابن خلدون. لقد كان الناس رعايا وملوكاً يهرعون، من حين إلى آخر إلى الكهان والمتجمن وسائر من يدعي القدرة على الغيب، لمعرفة خبايا المستقبل. وقد عالج ابن خلدون هذه القضية باستفاضة. ومع أنه كان ذا نزعة روحية، ومع إيمانه بتأثير العالم العلوي في العالم السفلي، فإنه لم يكن يرى وجهاً لإمكانية التعرف على ما سيحدث في المستقبل. فما سيحدث مرهون بطباع العمران، وطباع العمران تقتضي أن ما حدث ويحدث هو قيام دول على أعقاب أخرى بسبب فساد عصبية الأولى وقيام عصبية الثانية بالمطالبة. أما ما يدعيه الكهان والمنجمون وغيرهم فلا يقوم له أساس، لأنهم إنما يعتمدون فيما يدعون على استعمال الرموز

والحروف الدالة على الأعداد، يأخذون تلك الحروف من أسماء الملوك أو من آيات القرآن ويعبرون عنها بأعداد خاصة على طريقة حساب الجمل. ومثل هذه الأعمال والتصرفات لا تقدم ولا تؤخر في الأمر شيئاً، لأن دلالة هذه الحروف على الأعداد ليست طبيعية ولا عقلية، وإنما هي بالتواضع والاصطلاح. نعم إن هذا الاصطلاح قديم مشهور ولكن «قدم الاصطلاح لا يصير حجة» (ج ٢، ص ٧٦٤). وكذلك الشأن في الرموز عامة، سواء كانت رموز المتجمنين أو السحرة المشعوذين، فهي كلها موضوعة، اصطلاح واضعها بينه وبين نفسه على معناها ودلالاتها، ومن ثمة فهي لا تدل على شيء جديد مغيب، بل تدل فقط على ما ضمنها صاحبها من المعاني والدلالات. «إن الرمز إنما يهدي إلى كشف قانون يعرف قبله ويوضح له» (ج ٢، ص ٧٨٠). ومن ثمة فلا علاقة له بكشف الغيب إطلاقاً.

\*\*\*

ومخلاصة القول، يرى ابن خلدون أن ذلك الأمل الذي يراود الناس من حين إلى آخر في ظهور منقذ يصحح الأوضاع ويُعيد العدل، ويُعيد الأمور كما كانت عليه أيام الخلفاء الراشدين، أمل واهٍ وسراب خداع. إن الواقع لا يرحم ولن يغير الواقع إلا من أمسك بقوة منه. وفساد الحكم، وفساد الأوضاع عموماً، هو نتيجة شروط وظروف موضوعية معينة لا ينفع في تغييرها وعظ ولا إرشاد، ولا نسب ولا شعونة، بل ولا مجرد دعوة حق. إن الشيء الوحيد الذي به تتغير الأوضاع هو قيام شروط وظروف موضوعية جديدة، وعلى رأسها قيام عصبية قوية بالمطالبة بالملك والقتال عليه. ذلك لأن «أحوال الملوك والدول راسخة قوية لا يزحزحها ويدم بناءها إلا المطالبة القوية التي من ورائها عصبية القبائل والعشائر» (ج ٢، ص ٤٦٩).

نعم، لقد قامت الخلافة في الإسلام على أساس من العدل والصفة، ودعوا كبير مراعاة للعصبية. ولكن ذلك كان من قبيل «خوارق العادات». وقد رجعت الأمور إلى طبيعتها، وعادت العادة كما كانت من قبل، واستقرت استقراراً.

إن نظام الخلافة وهو الحكم النموذجي في الإسلام لا يمكن أن يقوم من جديد. في نظر ابن خلدون - لغياب الظروف الموضوعية والأحوال الإلهية التي عملت على قيامه. لقد انقلبت الخلافة إلى ملك انقلاباً كان لا بد منه، لأن ذلك هو ما تقتضيه طبائع العمران. «إن الخلافة قد وجدت بدون ملك أولاً، ثم التبست معانيها واختلطت، ثم انفرد الملك، حيث انفصلت عصبية من عصبية الخلافة» (ج ٢، ص ٥٤٨). وقد حدث هذا تحت تأثير تطور الظروف وتبدل الأحوال. ذلك لأن «أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال» (ج ١، ص ٣٩٩). إن عصر الخلافة قد انتهى وانقضى وهو أبعد ما يكون عن أحوال العصر والحاضر. «والصور تختلف باختلاف ما يحدث فيها من الأمور والقبائل والعصبية وتختلف باختلاف المصالح، ولكل واحد منها حكم يخصه» (ج ٢، ص ٥٥٤).

لقد تشتت العصبية العربية، وانحلّت عراها، وعاد العرب إلى ما كانوا عليه قبل

قيامهم بالدين، وأخذ الأمر منهم أقوام ذوو عصبية أخرى، فتعددت الممالك والملوك، وسيبقى الحكم متناقلاً في هذه العصبيات، بل ستبقى الأوضاع كما هي إلا وإذا وقع في العالم تبديل كبير من تحويل ملّة أو ذهاب عمران، أو ما شاء الله من قدرته، فحينئذ يخرج - الأمر - من ذلك الجيل الى الجيل الذي يأذن الله بقيامه بذلك التبديل» (ج ٢، ص ٤٥٠).



## الفصل الثالث عشر

# الدولة وتطورها الدورة العصبية

### ١ - مفهوم الدولة عند ابن خلدون

يرتبط مفهوم الدولة عند ابن خلدون بنظريته في العصبية ارتباطاً عضوياً. ولذلك كان معنى الدولة عنده يختلف باختلاف الزاوية التي ينظر منها الى العصبية الحاكمة ورجالاتها والعلاقات السائدة بينهم من جهة، وبينهم وبين العصبية الخاضعة لهم من جهة ثانية. ولعل أكثر الأخطاء التي وقع فيها بعض الباحثين في تأويلهم وشرحهم لأراء ابن خلدون في الدولة، راجع إلى هذه النقطة بالذات. ولذلك بات من الضروري، قبل شرح آرائه وتحليلها في هذا الموضوع، تحديد مفهومه، أو على الأصح، تصوراتهِ للدولة، تحديداً يمكننا من وضع آرائه فيها في المكان الذي تستحقه.

ونجيباً لكل غموض أو التباس، يمكن أن نطلق في دراستنا هذه، من هذا التعريف الذي نقرحه للدولة، ومن وجهة نظر ابن خلدون: الدولة عند ابن خلدون هي الامتداد المكاني والزمني لحكم عصبية ما. ومن هنا يمكن تصنيف آرائه فيها إلى قسمين: ما يتناول امتداد الدولة في المكان، أي مدى نفوذها واتساع رقعتها، وما يتناول استمرارها في الزمان، أي مختلف المراحل التي يجتازها حكم العصبية الحاكمة من يوم استلامها السلطة إلى يوم خروجها من يدها.

وهكذا، فإذا نظر ابن خلدون إلى الدولة من حيث امتداد حكم العصبية الغالبة في المكان، ولنتقل من الناحية الأفقية، وجدها نوعين: دولة خاصة، ويقصد بها حكم عصبية خاصة في إقليم معين، تابع ولو نظرياً لحكم عصبية عامة تمتد سلطتها إلى أقاليم عديدة فتشكل هكذا الدولة العامة. فالدولة البوذية مثلاً هي دولة خاصة بالنسبة إلى الدولة العباسية التي كانت تشملها وتشمل غيرها من الإمارات، مما جعل منها دولة عامة. فالدولة العامة إذن هي الدولة التي لا تخضع لغيرها بشكل من أشكال الخضوع، والتي قد تمتد سلطتها فعلياً إلى

جميع المناطق الداخلية تحت نفوذها، كما قد تكون سلطتها على بعض الأقاليم التي قامت فيها دول خاصة، أو إمارات، سلطة اسمية فقط. وبهذا الاعتبار فإن سلطة الدولة الخاصة «ملك ناقص»، في حين أن سلطة الدولة العامة «ملك تام».

أما إن نظر ابن خلدون إلى الدولة من الناحية العمودية، أي من حيث استمرار حكم العصبية الغالبة، في الزمان، فهو يصنفها إلى صنفين: دولة شخصية، وهي حكم شخص واحد من أهل العصبية صاحبة الملك والرئاسة، مثل دولة معاوية، أو دولة يزيد، أو دولة هرقل، أو دولة المأمون... الخ. وهي بطبيعة الحال محدودة زمنياً بمدة حكم هذا الشخص. والصنف الثاني هو الدولة الكلية، وهي مجموع الدول الشخصية التي ينتمي أصحابها إلى عصبية واحدة، خاصة كانت أو عامة. وبعبارة أخرى إنها مدة حكم عصبية ما. فالدولة الأموية مثلاً دولة كلبية باعتبارها دولة عصبية خاصة من العصبية العربية، وهي عصبية بني أمية. والدولة العربية سواء كانت أموية أو عباسية هي أيضاً دولة كلبية باعتبارها دولة عصبية عامة واحدة، هي عصبية العرب جميعاً، وذلك في مقابل دولة الروم أو الفرس.

هذه هي أنواع الدول عند ابن خلدون، فأي منها يقصد عندما يتحدث عن «أطوار الدولة»؟

يمكن القول بصفة عامة إن ذهن ابن خلدون ينصرف، عند بيان نشأة الدول ومراحل تطورها، إلى الدولة والكليّة العامة، أي تلك الدولة «التي تتعاقب فيها الملوك واحداً بعد واحد، في مدة طويلة، قائمين على ذلك بعصبية النسب أو الولاء»<sup>(١)</sup> «ولا تكون فوق يدهم يد قاهرة» (ج ٢، ص ٥١٤)، (ج ٣، ص ٨٨٤). فهو يبحث في تطور الدولة في المكان، والدولة العامة، وفي تطورها في الزمان، «الدولة الكلية».

## ٢ - التطور في المكان: العصبية ورقعة الدولة

يؤكد ابن خلدون مراراً وتكراراً أن قوة الدولة من قوة العصبية، فـ «الدولة بالحقيقة الفاعلة في مادة العمران إنما هي العصبية والشوكة». ومعنى ذلك أن العنصر الذي يمنح الدولة قوة التأثير في العمران هو العصبية بكل ما تحمله هذه الكلمة من معاني الالتحام والكثرة في العدد.

فمن حيث الامتداد في المكان، يتوقف مدى نفوذ الدولة واتساع رقعتها على حال عصبيتها من جهة، وحال العصبية في المناطق التي تحكمها، أو التي تريد بسط نفوذها عليها من جهة ثانية. فإذا كانت عصبية الدولة شديدة الالتحام والقائمون بها كثيرون العدد، وكانت العصبية التي يريدون استباعتها أو إخضاعها ضعيفة، إمّا لقلة عددها أو لعدم التحامها، فإن ملكهم سيكون أكثر اتساعاً، وسلطتهم أقوى نفوذاً. أما إذا حصل العكس بأن كانت

(١) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، التعريف ببلدين خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، عارضه بأصوله وعلّق حواشيه محمد بن تاويع الطنجي (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥١)، ص ٣١٤.

عصية الدولة ضعيفة، والعصيات الأخرى المناوئة لها قوية، فإن رقعة الدولة حيثئذ ستبقى ضعيفة، ونفوذها سينحصر في الغالب في مركزها، أي في المدينة التي اتخذت منها عاصمة لها. وفي كلتا الحالتين لا بد أن تقف رقعة الدولة عند حد تنتهي إليه، لأن الدولة بالعصية، وأهل العصية معها كثروا محدودو العدد، وبيان ذلك كما يلي:

يقرر ابن خلدون كمبدأ أساسي أن «كل دولة لها حصّة من الممالك والأوطان لا تزيد عليها (ج ٢، ص ٤٧٢). ولكن هذا لا يعني أن هناك حدوداً سياسية أو طبيعية قارة ودائمة هي المانعة من امتداد سلطة دولة ما خارج تلك الحدود، بل إن الأمر بالعكس من ذلك، فالمعصية المؤسسة للدولة لا تقف في زحفها إلا حيث تقف بها قوتها. ففي المجتمع القبلي حيث الارتباط بالعصية أقوى من الارتباط بالأرض، لا معنى للوطن ذي الحدود الطبيعية بالمفهوم الحديث. إن الدولة أو الوطن أو الأمة أو الشعب، هذه المفاهيم التي تفتقر في أذهاننا اليوم بوجود أقليم معين ذي حدود معلومة، لم تكن، أيام ابن خلدون ويانسيب إلى المجتمعات التي جعلها موضوعاً للدراسة، تعني إلا شيئاً واحداً، وهو جماعة من الناس يرتبطون فيما بينهم بقرابة النسب، قريباً كان أو بعيداً، حقيقياً أو وهمياً، دونما إعرارة كثير اعتبار لمناطق سكناهم، لأن هذه المناطق كانت تتغير، أو كان من الممكن أن تتغير، من حين إلى آخر، وحسب الظروف والأحوال.

وإذا كان لكل دولة حصّة من الممالك والأوطان، كما يقرر ابن خلدون، فذلك واجع إلى أن العصية الغازية لا بد أن تجد نفسها، مهما توسعت ومهما كانت قوتها، في وضع لا يسمح لها بمتابعة الغزو، إذا ما هي أرادت الاحتفاظ بالمناطق التي اكتسحتها والمناطق التي أخضعتها. وذلك لأن رقعة الدولة كلما اتسعت، كانت حدودها محتاجة إلى حمايات أكثر. وهذه الحمايات لا يمكن أن تكون إلا من رجال الدولة وعصابتها: إن «عصابة الدولة وقومها القائمين بها، لا بد من توزيعهم حصصاً على الممالك والثغور التي تصير إليهم ويستولون عليها، لحمايتهم من العدو وإمضاء أحكام الدولة فيها من جباية وردع وغير ذلك. فإذا توزعت العصابات على الثغور والممالك فلا بد من نفاذ عددها، وقد بلغت الممالك حيثئذ إلى حد يكون نفراً للدولة ونحماً لوطنها ونطاقاً لمركز حكمها (ج ٢، ص ٤٧٣)، ولذلك كان «عظم الدولة واتساع نطاقها وطول أمدها على نسبة القائمين بها في القلة والكثرة (...). فما كان من الدولة العامة قبيلها وأهل عصيتها أكثر، كانت أقوى وأكثر ممالك وأوطاناً، وكان ملكها أوسع» (ج ٢، ص ٤٧٤).

لكن اتساع نطاق الدولة أو ضيقه لا يتوقف فقط على عدد القائمين بها من حيث الكثرة والقلة، بل يتوقف أيضاً على نوع عصبيتهم من جهة، وحال عصية المناطق التي يريدون إخضاعها من جهة أخرى.

فإذا كانت عصية أهل الدولة من نوع «العرب ومن في معناهم» كان ملكها أوسع من ملك عصية البدو المقيمين في التلال والسهول، على الرغم مما قد يتمتع به هؤلاء من كثرة في

العدد. وذلك لأن البدو الرحل أقدر على التغلب والاستبداد (... ) واستعباد الطوائف لقدرتهم على محاربة الأمم وسواهم ولأنهم ينزلون من الأهلين منزلة المفترس من الحيوانات العجم، وأنهم باعتبارهم خشونة العيش وشظف الأحوال أقدر من غيرهم على تحمل مشاق الغزو وطبي المراحل، بالإضافة إلى أنه وليس لهم وطن يرتافون منه، ولا بلد يجنحون إليه، فنسبة الأقطار والمواطن اليهم على السواء، ولهذا لا يقتصرون على ملكة قطرهم وما جاورهم من البلاد، ولا يقفون عند حدود أفقهم، بل يطفرون إلى الأقاليم البعيدة وتغلبون على الأمم النائية (ج ٢، ص ٤٤٧). ثم إن اجتماع عصبيتهم للمطالبة إنما يكون بقيام دعوة دينية فيهم، كما قدمنا، والدعوة الدينية لا تعرف الحدود، فهي دعوة إلى الناس كافة.

أما إذا كانت عصبية أهل الدولة من الصنف الآخر، أعني البدو المقيمين، فإنهم بارتباطهم بالأرض لا يتجاوزون ما جاور مناطقهم الأصلية ويقتصرون في الغالب على الأراضي الخصب منها ولا يعدونها إلى المناطق القاحلة الجذباء إلا إذا كانت فيها طرق تجارية أو ثغور استراتيجية.

هذا من حيث اتساع نطاق الدولة تبعاً لنوع عصبية القائمين بها، ولكن يجب ألا ننسى أن هناك عاملاً آخر مماثلاً يتحكم إلى حد كبير في مدى نفوذ الدولة واتساع رقعتها، وهو حال العصبية في المناطق التي تريد الاستيلاء عليها. فإذا كانت هذه المناطق كثيرة المصائب والقبائل فإنه سيكون من الصعب على العصبية الغازية استتباعها جملة لعدم وجود عصبية جامعة فيها، تنضم بانضمامها العصبية الفرعية الأخرى. وعلى العموم فإن «الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قل أن تستحكم فيها دولة، وذلك لاختلاف الآراء والأهواء، وإن كل رأي منها وهوى عصبية تمنع دونها فيكثر الانتفاض على الدولة والخروج عليها في كل وقت وإن كانت ذات عصبية، لأن كل عصبية ممن تحت يدها تظن في نفسها منعة وقوة» (ج ٢، ص ٤٧٦). وبالعكس من ذلك «الأوطان الحالية من العصبية، يسهل تهديد الدولة فيها، ويكون سلطانها وزعاً لقلّة المخرج والانتفاض، ولا تحتاج الدولة فيها إلى كثير عصبية» (ج ٢، ص ٤٧٨).

وكما تختلف رقعة الدولة اتساعاً وضيّقاً باختلاف عصبية أهلها في الكثرة والقلّة، وباختلاف نوع عصبيتها وحال عصبية المناطق التي تريد الامتداد إليها، تختلف سلطتها كذلك من حيث القوة والضعف تبعاً لقوة العصبية. والمقصود بقوة العصبية هنا، ليس الكثرة في العدد بل مدى تلاحمها وانسجام العناصر المكونة لها. فكما أن التلاحم والانسجام يكونان أقوى في العصبية التي تتولى الرئاسة على مجموع العصبية المنضوية تحت لوائها بالغلب أو بالتحالف، فكذلك تكون سلطة الدولة أقوى، حيث تقيم هذه العصبية صاحبة الرئاسة، وهي إنما تقيم في المركز، أي في العاصمة. من أجل هذا كانت «الدولة في مركزها أشد ما يكون في الطرف والنطاق. وإذا انتهت إلى النطاق الذي هو الغاية عجزت وأقصرت عما وراءه، شأن الأشعة والأنوار إذا انبعثت من المراكز، والدوائر المنفسحة على سطح الماء من الثغر عليه» (ج ٢، ص ٤٧٣).



هذا من حيث سلطة الدولة ومدى اتساع نفوذها. أما من حيث اختلاف الآثار العمرانية للدول، فإن هذا راجع أيضاً إلى حال عصبيتها. فإذا كانت الدولة قوية في أصلها، أي قائمة على تجمع عصبي واسع، اتسعت رقعتها ودام عهدها، وكانت بالتالي أكثر تعميراً وأقوى عمراناً. «والسبب في ذلك أن الآثار إنما تحدث عن القوة التي كانت بها أولاً، وعلى قدرها يكون الأثر. فمن ذلك مباني الدول وهيكلها العظيمة، فإنما تكون على نسبة قوة الدولة في أصلها، لأنها لا تتم إلا بكثرة الفعلة في اجتماع الأيدي على العمل والتعاون فيه. فإذا كانت الدولة عظيمة فسيحة الجوانب كثيرة المالك والرعايا، كان الفعلة كثيرون جداً وحشروا من آفاق الدولة وأقطارها فتم العمل على أعظم هيكله» (ج ٢، ص ٤٩٦). وهذا كله يتوقف على قوة عصبية الدولة، لأن الآثار العمرانية هذه «ولست من الأمور الضرورية للناس التي تعم بها البلوى حتى يكون نزوعهم إليها اضطراراً، بل لا بد من إكراههم على ذلك وسوقهم إليه مضطهدين بعضا الملك، أو مرغين في الثواب والأجر الذي لا يفي بكثرته إلا الملك والدولة» (ج ٣، ص ٨٣٠).

يتضح مما تقدم أن كل شيء في الدولة مرتبط بالعصبية: إن اتساع نطاق الدولة واستحكام سلطتها، ومساهمتها في التشييد والعمران، كل ذلك راجع إلى حال عصبيتها، وحال عصبية الأقوام التابعة لها.

ليس هذا فحسب، بل إن تبعية الدولة ومظاهر نشاطها العمراني، للعصبية، لا يتجلى في الناحية الأفقية فقط، ناحية الامتداد في المكان، بل إن تبعية الدولة للعصبية يتجلى بشكل أوضح وأهم في الجانب الثاني، أي من حيث استمرارها في الزمان.

### ٣ - التطور في الزمان: الدورة العصبية

إذا كان ابن خلدون، بخصوص رقعة الدولة، قد قرر أن «كل دولة لها حصنة من الممالك والأوطان لا تزيد عليها» كما شرحنا ذلك أعلاه، فهو يقرر أيضاً، وبخصوص استمرارها في الزمان، «إن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص» (ج ٢، ص ٤٨٥). والمقصود بـ «الأعمار» هنا، المراحل التي يمتازها الشخص في حياته من طفولة وشباب وشيخوخة. والدولة، مثل الشخص، تنتقل من الطفولة (طور التأسيس) إلى الشباب (طور العظمة) إلى الشيخوخة (طور الهرم).

وقبل أن نشرح هذا التطور ومراحله، علينا أن نتفهم أولاً وقبل كل شيء، ماذا يقصد ابن خلدون بـ «أطوار الدولة»، هل يقصد بها ما نفهمه نحن اليوم من عبارة: «الدورة التاريخية» أم أنه يعني بها شيئاً آخر؟ إن تحديد مقصود ابن خلدون من أطوار الدولة سيزيل كثيراً من جوانب الغموض والالتباس التي تكتف آراءه في الدولة وحركة التاريخ.

لقد شرحنا من قبل كيف أن العصبية نوعان: خاصة وعامة. ولنا كذلك إن الرئاسة، وبالتالي الملك، هي رئاسة إحدى العصبيات الخاصة على باقي العصبيات التي تشكل معها

عصية عامة واحدة. وبما أن الرئاسة وإنما تكون متنقلة في منبت واحد تعين له الغلب بالعصية، وإنما لا تنتقل إلا إلى الأقوى من فروعها (ج ٢، ص ٤٢٩)، فإن تطور الدولة، أو أطوارها، لا تعني في ذهن ابن خلدون إلا هذه العملية ذاتها، عملية انتقال الرئاسة والملك من فرع إلى آخر داخل العصية الغالبة.

فالمسألة إذن، وفي هذا النطاق، لا تتعلق بدورة اجتماعية تاريخية، كما يتبادر إلى ذهن الكثيرين، وإنما يتعلق الأمر فقط بـ «دورة عصية»، أي بانتقال الحكم والسلطة من عصية خاصة إلى أخرى مماثلة داخل عصية عامة واحدة.

هناك إذن، استمرار في الدولة - الدولة بالمفهوم الحديث - وبالتالي هناك استمرار في الحضارة والعمران داخل حكم العصية العامة. إن انتقال الحكم من عصية خاصة إلى أخرى مماثلة، لا يؤثر لا في الحضارة ولا في العمران جملة. يقول ابن خلدون: «وأما الدولة الشخصية مثل دولة أنو شروان أو هرقل أو عبد الملك بن مروان أو الرشيد، فأشخاصها متعاقبة على العمران حافظلة لوجوده وبقائه وقرية الشبه بعضها من بعض، فلا تؤثر كثير اختلال - في العمران - لأن الدولة بالحقيقة الفاعلة في مادة العمران إنما هي العصية والشوكة، وهي مستمرة على أشخاص الدولة» (ج ٣، ص ٨٨٤).

أما إذا انتقل الحكم من عصية عامة كبرى إلى عصية مماثلة، لا تربطها بها أية رابطة عصية، فحينئذ يكون الخلل الذي يصيب العمران عظيماً وكبيراً. وهذا «الخلل العظيم إنما يكون من خلل الدولة الكلية مثل دولة الروم أو الفرس أو العرب على العموم...»<sup>(٢)</sup>.

ففي هذه الحالة فقط يمكن الحديث عن «الدورة الاجتماعية» بمعنى انتقال الحضارة من أمة إلى أخرى. وليس هذا الانتقال هو الذي يعنيه ابن خلدون عندما يتحدث عن أطوار الدولة ويحدها في ثلاثة أجيال تتم في مدة ١٢٠ سنة. بل إنما يعني بذلك ما عبرنا عنه سابقاً بـ «الدورة العصية».

وإذن فمن الخطأ القول إن ابن خلدون يرى أن الدورة الاجتماعية (أو التاريخية أو الحضارية)، تتم حسب ما حدده للدولة من أطوار. إن المسألة بالنسبة إلى صاحب علم العمران لا تعني الدورة الاجتماعية كما تصورها فيكون مثلاً، وإنما تعني فقط تناوب العصبية الخاصة على الحكم في إطار عصية عامة واحدة.

على أن ابن خلدون يشير فعلاً إلى مثل هذه الدورة الاجتماعية الحضارية الكبرى، ولكنه لا يحدد مدتها بأطوار معينة. يقول مميّزاً بين الدورتين، العصية، والحضارية: «... فإذا انقرضت دولة، فإنما يتناول الأمر منهم - أي من أشخاص العصية الحاكمة - من له

---

(٢) يضيف ابن خلدون إلى ذلك «أو بني أمة أو بني العباس كذلك». ولعله ينظر إلى هاتين الدولتين باعتبار أن الأولى منها من عصية عربية محض، والثانية من عصية فارسية في الغالب، وبالتالي فإن عصية كل منهما لا ترتبط بالأخرى بأية روابط عصية.

عصية مشاركة لمعصيتهم التي عرف لها التسليم والانقياد، وأونس منها الغلب لجميع العصيات. وذلك إنما يوجد في النسب القريب منهم، لأن تفاوت العصية بحسب ما قرب من ذلك النسب التي هي فيه أو بعد. حتى إذا وقع في العالم تبديل كبير من تحويل ملة أو ذهاب عمران أو ما شاء الله من قدرته، فحينئذ يخرج عن ذلك الجيل إلى الجيل الذي يأذن الله بقيامه بذلك التبديل، كما وقع لمصر حين غلبوا على الأمم والدول وأخذوا الأمر من أيدي أهل العالم، بعد أن كانوا مكبوحين عنه أحقاباً (ج ٢، ص ٤٥٠).

وهكذا فإن نظرية ابن خلدون في أطوار الدولة، يجب أن نحصرها في إطارها الذي وضعها فيه، إطار انتقال الرئاسة والملك، من عصية خاصة إلى أخرى مماثلة لها داخل تجمع عصبي واسع. وبعبارة أخرى، إن المضمون الواقعي والتاريخي لنظرية ابن خلدون في أطوار الدولة، هو الدول الإسلامية في تعاقبها وتزاحمها واختلاف المعصيات المؤسسة لها منذ بدأ التاريخ الإسلامي إلى عصر ابن خلدون.

#### ٤ - تطور الدولة: مستوياته وعوامله

يدرس ابن خلدون تطور الدول، بناء على المعاني التي يعطيها لها، باعتبارها امتداد حكم عصية ما في الزمان، يدرس هذا التطور من خلال كون الدولة: (١) شخصاً ملك. (٢) عصية تحكم. (٣) عصية غالبية وأخرى مغلوبة. وهذا يعني أن الدولة تتطور، في آن واحد، على ثلاثة مستويات. فما هي هذه المستويات، وما هي العوامل الفاعلة في كل منها؟

(١) المستوى الأول: إذا نظرنا إلى الدولة باعتبارها ملوكاً متعاقبين على الحكم، نجدها «تنتقل في أطوار مختلفة وحالات متعددة (...) لا تعدو في الغالب خمسة أطوار:

- «طور الظفر بالبنية وغلب المدافع والمنايع والاستيلاء على الملك وانتزاعه من أيدي الدولة السالفة قبلها. ويكون صاحب الدولة في هذا الطور اسوة قومه في اكتساب المجد (...) لا يتفرد دونهم بشيء منه، لأن ذلك هو مقتضى العصية التي وقع بها الغلب وهي لم تزال بعد بحالها».

- «طور الاستبداد على قومه والانفراد دونهم بالملك وكبحهم عن التطاول للمساهمة والمشاركة. ويكون صاحب الدولة في هذا الطور معنياً باصطناع الرجال واتخاذ المزايا والصنائع، والاستكثار من ذلك لجدع أنوف عصيته وعشيرته المقاسمين له في نسبة، الضارين معه في الملك يمثل سهمه».

- «طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك مما تنزع طباع البشر إليه من تحصيل المال وتخليد الآثار وبعد الصيت، فيستفرغ (صاحب الدولة) وسعه في الجباية... وتشيد المباني... وإجاعة الوفود... واعتراض (استعراض) جنوده وإدراج أرزاقهم... فيأمرهم بهم الدول المسئلة ويهرب الدول المحاربة».

– «طور الفئوع والمسالمة، ويكون صاحب الدولة في هذا قائماً بما بنى أولوه، سلباً لانظاره من الملوك وامثاله، مقلداً للماضين من سلفه».

– «طور الاسراف والتبذير، ويكون صاحب الدولة في هذا الطور متلفاً لما جمع أولوه في سبيل الشهوات والملاذ والكرم على بطائنه وفي مجالسه... مستفسداً لكبار الأولياء من قومه وصنائع سلفه... فيكون غرباً لما كان سلفه يؤسسون، وهادماً لما كانوا يبنون. وفي هذا الطور تحصل في الدولة طبيعة الهرم ويستولي عليها المرض المزمن الذي لا تكاد تخلص منه، ولا يكون لها منه براء، إلى أن تنقرض» (ج ٢، ص ٤٩٣ – ٤٩٦).

هذه الأطوار الخمسة التي تحتازها الدولة باعتبارها شخصاً يملك، مرتبطة وموازية لنفس الأطوار التي يمر منها الحسب خلال تماقيه في الملوك واحداً بعد الآخر. فكما أن الملك غاية طبيعية للعصية، كما شرحنا ذلك سابقاً، فهو أيضاً «غاية لكل مجد، ونهاية لكل حسب» (ج ٢، ص ٤٤٥).

وكما تفسد العصية يفسد الحسب المكمل لها. وفساده راجع إلى أن وارثه يستفيد منه دون أن يعمل من جانب، في الغالب، على تميزه واتساعه. لذلك كانت نهاية الحسب التلف والاضمحلال، وغالباً ما لا تمتد مدته «في العقب الواحد أربعة آباء».

ويشرح ابن خلدون السر في تحديد الحسب في العقب الواحد بأربعة آباء، وهو ما يوازي عنده مائة وعشرين سنة، فيقول: «... وذلك إن باتي المجد عالم بما عاشوا في بناه ومحافظ على الخلال التي هي سبب كونه ويقائه. وابنه من بعده مباشر لأبيه، قد سمع منه ذلك وأخذ عته، إلا إنه مقصر في ذلك تقصير السامع بالشئ عن المعاني له، ثم إذا جاء الثالث كان حظه الاقتفاء والتقليد خاصة، فقصر عن الثاني تقصير المقلد عن المجتهد. ثم إذا جاء الرابع قصر عن طريقتهم جملة وأضاع الخلال الحافظة لبناء مجدهم واحتقرها، وتوهم أن ذلك البنيان لم يكن بمعاناة ولا تكليف وإنما هو أمر وجب لهم منذ أول النشأة بمجرد انتسابهم، وليس بعصاية ولا خلال، لما يرى من التجلة بين الناس، ولا يعلم كيف كان حدوثها ولا سببها، وتوهم أنه النسب فقط، فبرأ بنفسه عن أهل عصيته، ويرى الفضل له عليهم وثوقاً بما فيه من استباعهم وجهلاً بما أوجب ذلك الاستباع من الخلال... فيحتقرهم بذلك فينصبون عليه ويحتقرونه ويدخلون منه سواء من أهل ذلك المنبت ومن فروعه في غير ذلك العقب للادعاء بعصيتهم، كما قلناه، بعد الوثوق بما يرضونه من خلاله، فتتم فروع هذا وتلوي فروع الأول وينهدم بناء بيته» (ج ٢، ص ٤٣٥ – ٤٣٦).

وهكذا فتطور الدولة، في هذا المستوى، إنما يعني في ذهن ابن خلدون، تطور علاقات الملك مع أهل عصيته. وإذا كان قد ربط بين هذا التطور والمراحل التي يجتازها الحسب في العقب الواحد، فذلك لأن الملك ورثي مثله مثل الرئاسة. ولكن لما كانت الدولة هي دولة العصية الغالبة فإن الملك إنما يستمد سلطته من هذه العصية نفسها، فإذا انحرف عن المؤهلات التي بوانه منصب الرئاسة عليها، نصبت غيره مكانه، وبذلك ينتقل الملك من فرعه

إلى فرع آخر من نفس البيت صاحب الرئاسة داخل العصية الحاكمة ذاتها.

وهكذا يبدو واضحاً أن التطور المعني هنا هو ذلك الذي يحصل داخل البيت المالك: إنه تعبير عن الصراع من أجل ثمرات الملك بين الأسرة المالكة والأسر المرتبطة معها بالنسب القريب. وإذا كان ابن خلدون قد فسر هذا التطور بمسألة الحسب هذه، فإن وراء تطور الحسب والملك معاً عوامل أخرى سيكشف عنها عندما يتناول بالدرس تطور الدولة في المستويين الثاني والثالث.

(٢) المستوى الثاني: إذا كان تطور الدولة، باعتبارها شخصاً يملك، راجعاً إلى الحسب، فإن تطورها باعتبارها جماعة تحكم، يرجع إلى حال العصية في هذه الجماعة، أي إلى مدى تدرج العصية في أهل الدولة من القوة إلى الضعف، من الالتحام والتعاقد، إلى الانحلال والتخاذل. فكيف يتم هذا التطور، وما هي عوامله؟

يحدد ابن خلدون عمر الدولة، بهذا الاعتبار، في ثلاثة أجيال لا تعداها في الغالب. والمقصود هنا، ليس الأجيال ذاتها، بل حال العصية في كل منها. ومن ثمة فإن تطور الدولة بهذا المعنى إنما يعني تطور حال العصية في الأجيال المتعاقبة الحاكمة. وهنا يجب أن نذكر ما قلناه من قبل في شأن بقية العصية وفسادها.

إن الجيل الأول من العصية الحاكمة، هو ذلك الجيل الذي قام بالثورة، فهو جيل بدوي: نشأ في البادية وترى فيها واكتسب أخلاقه وطباعه، وعمل العموم مختلف مظاهر شخصيته وسلوكه، من الظروف السائدة في المجتمع البدوي، القليل. ورغم انتقاله إلى الحضرة فإن قرب عهده بدعوية البداوة يجعله لا يزال «على خلق البداوة وخشونتها وتوحشها من شظف العيش والبسالة والاقتراس والاشتراك بالمجد، فلا تزال بذلك صورة العصية محفوظة فيهم، فحذهم مرهف، وجانبهم مرهوب، والناس لهم مغلوبين».

أما الجيل الثاني فهو يختلف عن الأول اختلافاً كبيراً. إن هذا الجيل قد تربي في أحضان الملك والرئاسة، ونشأ بالعاصمة، قلب المجتمع الحضري. وبما أن «الإنسان ابن عوائده ومألوفه، لا ابن طبيعته ومزاجه»، فإن حال هذا الجيل ستكون، قطعاً غير حال الجيل الأول، لقد تحولت حاله «بالمملك والترف من البداوة إلى الحضارة، ومن الشظف إلى الترف والحصب ومن الاشتراك في المجد إلى انفراد الواحد به وكسل الباقين عن السعي فيه، ومن عز الاستطالة إلى ذل الاستكانة، فتتكسر صورة العصية بعض الشيء وتؤنس منهم المهانة والخضوع». ولكن بما أن أفراد هذا الجيل قد «أدركوا الجيل الأول وياشروا أحوالهم وشاهدوا من اعتزازهم وسعيهم إلى المجد وسرايمهم في المدافعة والحماية، فلا يسمعون ترك ذلك بالكلية، وإن ذهب منه ما ذهب، ويكون على رجاء من مراجعة الأحوال التي كانت للجيل الأول أو على ظن من وجودها فيهم». فالجيل الثاني إذن جيل وسط، لم يفرق في الحضارة إلى الدرجة التي ينسب معها خلق البداوة بالمرة.

أما الجيل الثالث والآخر، فإن أفراده «ينسون عهد البداوة والحشونة كان لم تكن،

وفقدون حلالة العز والعصية بما هم فيه من ملكة القهر ويبلغ فيهم الترف غايته بما تنفقوه<sup>(٣)</sup> من النعيم وغضارة العيش، فيصيرون عيالاً على الدولة ومن جملة النساء والولدان المحتاجين للمداخلة عنهم، وتسقط العصية بالجملة، وينسون الحماية والمداخلة والمطالبة (...) فيحتاج صاحب الدولة حينئذ إلى الاستظهار بسواهم من أهل النجدة، ويستكثر بالوالي، ويصطنع من يغني عن الدولة بعض الغناء حتى يأذن الله بانقراضها فتذهب الدولة بما حملت (ج ٢، ص ٤٨٦ - ٤٨٧).

\*\*\*

نخلص مما تقدم إلى النتيجة التالية، وهي أن تطور الدولة عند ابن خلدون، إنما يعني تطور الأساس الذي قامت عليه: العصية والحسب. وقد فصل ابن خلدون بين تطور الدولة كشخص يملك، وتطورها كمعصية خاصة تحكم، لاختلاف دائرة مفعول كل من العصية والحسب.

إن دائرة مفعول الحسب محدودة بمحدود العصية الحاكمة، أما العصية فمفعولها يمتد إلى التجمع المعصي كله، أي إلى تلك المعصية العامة الجامعة التي قامت بالمطالبة والثورة. ولما كانت المعصية إنما تقوم على المصلحة المشتركة، وبما أن الحسب إنما هو بالخلال الحميدة، فإن فساد تلك الخلال يستلزم فساد ذلك «العقد الضمني» بين الشخص الحاكم وعشيرته، فتكون النتيجة تفكك عرى التضامن الذي هو ثمرة النسب، وهكذا تفسد العصية بفساد الحسب من بقاء النسب كما كان من قبل.

ومن هنا يتضح أن تطور الدولة باعتبارها شخصاً يملك وعصية تحكم، إنما يعني في ذهن ابن خلدون، تطور العلاقات الداخلية بين الشخص صاحب البيت والرياسة، وبين العصية أو المعصيات التي ينتمي إليها هذا البيت الحاكم. فالمسألة هنا تعني أولاً وأخيراً، تطور الأمور داخل المعصية الحاكمة، فهو تطور ذاتي - داخلي. وهكذا فتحدد عمر الدولة بثلاثة أجيال إنما يعني في الحقيقة تحديد المدة الزمنية اللازمة لانفكاك عرى التضامن المعصي على النطاق الأوسع نطاق المعصية الحاكمة. مثلاً إن حصر أطوار الدولة في خمسة هو في الحقيقة تحديد للمراحل التي يتدرج فيها الحسب نازلاً من القوة إلى الضعف، من الفاعلية إلى الفساد، داخل نطاق البيت الحاكم، أو - بعبارة ابن خلدون - «الفرع المخصوص بالرياسة».

وإذا كان ظاهر كلام ابن خلدون يدل على أن عوامل هذا التطور هي عوامل ميكولوجية واجتماعية محض: الاشتراك في المجد، بقاء خلق البداوة، الاستبداد، نسيان عهد البداوة، التقليد، التقصير... الخ، فإن هناك وراء هذه المظاهر النفسية الاجتماعية عوامل أخرى موضوعية، عوامل اقتصادية في حقيقتها وعمقها... هذا ما سيكشف لنا من خلال دراسة تطور الدولة على المستوى الثالث، المستوى الأعم، الذي يضم كلية الدولة، باعتبارها شخصاً يملك، وعصية تحكم، وعصيات مرؤوسة مغلوطة على أمرها، كما سنبين في الفصل التالي.

---

(٣) تنفقوا النعيم: استمتعوا به.

## الفصل الرابع عشر

# الدولة وتطورها من خشونة البداوة إلى رقة الحضارة

ميزنا في الفصل السابق، بين ثلاثة مستويات لتطور الدولة وهو شيء يفرضه اختلاف تصور ابن خلدون للدولة باختلاف الزاوية التي ينظر منها إليها، أو الجانب الذي يدرسه منها. وإذا كان تطور الدولة من خلال تطور الحسب داخل البيت المال، وتطورها من خلال حال العصية داخل العصبة الحاكمة، إنما يعني شيئاً واحداً، وهو تطور العلاقات داخل الجماعة التي قادت الثورة وتسلّمت الحكم، فإن الدولة تبعاً لذلك، تتطور ككل، حاكمين ومحكومين، على نفس الوتيرة تقريباً. وتطورها في هذا المستوى العام، داخلي وخارجي معاً: داخلي - ذاتي بالمعنى الذي أشرنا إليه آنفاً، وخارجي بمعنى أنه عبارة عن المراحل التي تجتازها العلاقات بين العصبة الغالبة الحاكمة، وبين العصبيات المغلوبة المحكومة. وبما أن هذه العلاقات الخارجية تابعة لنوع العلاقات الداخلية السائدة بين أهل العصبة الحاكمة، كما سنبين بعد قليل، فإن هذا التطور العام للدولة الكلية العامة سيسير على نفس الخط، وسيجتاز نفس المراحل: مرحلة الالتحام والقوة، مرحلة الاستبداد والمجد، ثم مرحلة التفكك والضعف.

وهكذا فالدولة ككل، تجتاز ثلاثة أطوار رئيسية: طور التأسيس والبناء، طور العظمة والمجد، طور الهرم والاضمحلال. فلندرس إذن، بشيء من التفصيل، خصائص ومميزات كل من هذه الأطوار الثلاثة، ولنحاول اكتشاف العوامل التي تتحكم فيها كلاً أو بعضاً. إن ذلك سيمدنا بعناصر جديدة ستمكّننا، بالإضافة إلى العناصر التي توفرت لدينا من قبل، من استشفاف العوامل الأساسية التي تحكمّت في التجربة التاريخية - العمرانية، التي جعلها ابن خلدون موضوعاً لعلمه الجديد: تجربة التاريخ الاسلامي إلى عهده.

### ١ - طور التأسيس والبناء

يتميز الطور الأول من أطوار الدولة - في هذا المستوى العام - بخصائص ومميزات معينة، أهمها ما يلي:

أ - استمرار العصبية، بالمفهوم الذي شرحناه من قبل، أي سيطرة الأنا العصبي على الأنا الفردي داخل العصبية التي استلمت الحكم والسلطة. إن العصبية الغالبة في هذا الطور، تعتبر الحكم مغنياً لها ككل، ورئيسها يعتبر نفسه، بدوره، واحداً منها، بل خادماً لها، وفق التقاليد البدوية القبلية: فهو «لا ينصرف دونهم بشيء»، لأن ذلك هو مقتضى العصبية» (ج ٢، ص ٤٩٤) وهم «ظهوراه على شأنه، وبهم يقارع الخارجين على دولته، ومنهم من يقلد أعمال مملكته ووزارة دولته وجباية أمواله، لأنهم أعوانه على الغلب، وشركاؤه في الأمر، ومساهموه في سائر مهائمه» (ج ٢، ص ٥٠٧). وهكذا فالعلاقات السائدة داخل العصبية الحاكمة، في هذا الطور، تقوم على أساس «الديمقراطية القبلية» أو ما يسميه ابن خلدون بـ «المساهمة والمشاركة».

ولما كان «الجاه مفيداً للمال» كما قرنا من قبل، فإن المساهمة في الجاه والسلطة تستلزم ضرورة المشاركة في المال والثروة. وهذا ما يشير إليه ابن خلدون بكامل الوضوح فيقول: «إن الجباية في أول الدولة تنوزع على أهل القليل والعصبية، بمقدار غنائمهم وعصبيتهم... فرئيسهم في ذلك متجانب لهم عما يسمون إليه من الجباية، معتناس عن ذلك بما هو يروم من الاستبداد عليهم، فله عليهم عزّة، وله إليهم حاجة. فلا يطير في سهماته»<sup>(١)</sup> من الجباية إلا الأقل من حاجته، فتجد حاشيته لذلك وأذباله من الوزراء والكتّاب والموالي، معلقين في الغالب، وجاههم متقلص لأنه جاء بخدومهم، ونطاقه قد ضاق بن يزاحه فيه من أهل عصبية» (ج ٢، ص ٦٧٥). إن السلطة هنا وما يتبعها من جاه ونفوذ وثروة هي جميعاً لأهل العصبية ككلهم، أما الموظفون الذين قد يضطر رئيس العصبية إلى الاستعانة بهم في تسيير أمور الدولة، فلا ينالهم إلا القليل الأقل، فهم لا يشاركون أهل العصبية الغالبة في ملكهم ولا في ثمرات هذا الملك، وإنما ينالون أجورهم، ويكسبون بعض الجاه لكونهم فقط، خدماً للرئيس، إنهم ليسوا شركاء في المجد، بل خدّام العصبية صاحبة المجد والرياسة.

إن العلاقات السائدة داخل العصبية الحاكمة في هذا الطور الأول من أطوار الدولة هي بكلمة واحدة: المساهمة في السلطة، والمشاركة في الثروة الناجمة من الغنائم، غنائم النصر.

وما دام الأمر كذلك، أي ما دام «المجد مشتركاً بين العصاية، وكان سعيهم له واحداً، كانت همهم في التغلب على الغير والذبّ عن الحوزة، إسوة في طموحها وقوة شكايتها وممرامهم إلى العز جميعاً، وهم يستطيعون الموت في بناء مجدهم ويؤثرون الملكة على فساده...» (ج ٢، ص ٤٨٢)، ولذلك تكون الدولة في هذا الطور، قوة مرهوبة الجانب، نافذة الكلمة على جميع المناطق التي يمتد إليها سلطانها، لأن ولائها في هذه المناطق هم أفراد العصبية الحاكمة وقوادها، وكل منهم يعتبر نفسه جزءاً من العصبية يخدمها ويتقدمه. فالمصلحة الشخصية للحاكم، مهما كان المستوى الذي يحكم فيه، مستمدة من المصلحة العامة للعصبية الحاكمة، ولذلك فلا تناقض بين مصلحته ومصلحة عصبته ككل.

(١) أي لا ينال هو شخصياً، من الجباية إلا الأقل، إثراً لقومه على نفسه.



ب- والخاصية الثانية التي يمتاز بها هذا الطور، طور التأسيس، هي أن علاقات الدولة برعيتها من جنس علاقات أفرادها بعضهم مع بعض. فإذا كانت العلاقات القائمة بين أهل الدولة، أفراد العصبة الحاكمة، هي علاقات مشاركة ومساهمة، فإن علاقاتها مع أهل العصبات الذين أصبحوا تحت سلطتها، ومع سكان المناطق الخاضعة لنفوذها، هي أيضاً علاقات تسم بكثير من الرفق والتسامح لأنها صادرة عن الحلال الحميدة التي جعلت العصبة الحاكمة تتبوأ منصب الرئاسة ومن ثمة الملك. وهكذا وإذا نظرنا في أهل العصبة ومن حصل لهم الغلب على كثير من النواحي والأمم، فوجدناهم يتنافسون في الخير وخلالهم (...). علمنا أن هذه خلق السياسة قد حصلت لديهم واستحقوا بها أن يكونوا ساسة لمن تحت أيديهم أو على العموم...». ومن الحلال التي «تكون شاهدة لهم بالملك إكرام العلماء والصالحين والأشراف وأهل الأحساب وأصناف التجار والغرباء وإنزال الناس منازلهم، وذلك أن إكرام القبائل وأهل العصبات والعشائر لمن يناهضونهم في الشرف ويجاذبهم جبل العشير والعصبة ويشاركهم في اتساع الجاه أمر طبيعي يحمل عليه في الأكثر الرغبة في الجاه أو المخافة من قوم المكرم (بالتفتح) أو التماس مثلها منه. وأما أمثال هؤلاء، أي التجار والعلماء... الخ - ممن ليس لهم عصبة تتقى ولا جاه يرمحى، فيندفع الشك في شأن كرامتهم، ويتمنخض القصد فيهم أنه للمجد، وانتحال الكيال في الحلال والإقبال على السياسة بالكلية. لأن إكرام أقتاله وأمثاله ضروري في السياسة الخاصة بين قبيلة ونظرائه، وإكرام الطوائف من أهل الفضائل والخصوصات كمال في السياسة العامة: فالصالحون للدين، والعلماء للجاه إليهم في إقامة مراسم الشريعة، والتجار للترغيب حتى تعم المنفعة بما في أيديهم، والغرباء من مكارم الأخلاق وإنزال الناس منازلهم من الانصاف وهو العدل، فيعلم بوجود ذلك من عصيته انتهازهم للسياسة العامة وهي الملك» (ج ٢، ص ٤٤٦ - ٤٤٧).

تلك هي الحلال التي تؤهل للرئاسة والملك. وواضح أن الانصاف بها يتطلب أن يكون صاحبها رئيساً أو ملكاً بالفعل، أو على الأقل في طريقه إلى الرئاسة العامة أي الملك. ومن هنا كانت هذه الحلال لا تتحقق إلا في طور تأسيس الدولة.

وباختصار يمكن القول إن علاقة صاحب الدولة مع أهل عصبيته مبنية على سياسة كسب القلوب: قلوب أفراد عشيرته وأهله الأقربين والأبعدين. أما سياسة العصبة الحاكمة مع العصبات المغلوبة، فهي أيضاً تستهدف كسب ولائها ومناصرتها. إن العلاقات السائدة إذن، سواء على مستوى السياسة الخاصة، أو مستوى السياسة العامة هي علاقة وكسب القلوب، بكل ما تنطوي عليه هذه العبارة من معنى.

ج- والخاصية الثالثة التي يتميز بها طور التأسيس، تتعلق بالسياسة المالية للدولة. وهي سياسة تابعة للأساس الذي أقامت عليه سلطتها وبنيت عليه مجدها. فإذا كان هذا الأساس هو الدين، كانت سياستها حيثئذ قائمة «على سنن الدين، فليست تقتضي إلا المغارم الشرعية من الصدقات والخراج والجزية، وهي قليلة الوزائع، لأن مقدار الزكاة من المال قليل كما علمت، وكذا زكاة الجبوب والماشية، وكذا الجزية والخراج وجميع المغارم الشرعية، وهي

حدود لا تتعدى»، أما إن كان الأساس الذي قامت عليه الدولة هو العصبية وحدها، فإن سياستها المالية في هذه الحالة لا بد أن تكون مبنية على خلق البداوة «والبداوة تقتضي المسامحة والمكرامة وخفض الجناح والتجافي عن أموال الناس، والغفلة عن تحصيل ذلك إلا في النادر، فيقل لذلك مقدار الوظيفة الواحدة»<sup>(١)</sup> والوزيفة التي تجمع الأموال من مجموعها. وإذا قلّت الوظائف والوظائف على الرعايا نشطوا للعمل ورغبوا فيه، فيكثر الاعتبار ويتزايد محصول الاغتباط بقلة المغموم... (ج ٢، ص ٦٦٨). ثم إن الدولة في هذا الطور، ونظراً لقربها من حياة البداوة وتكون قليلة الحاجات لعدم الترف وعوائده، فيكون خرجها وانفاقها قليلاً، فيكون في الجباية حيثئذ وفاء بآزید منها، بل يفضل منها كثير من حاجاتهم» (ج ٢، ص ٦٧٠). يتضح من ذلك أن السياسة المالية للدولة في هذا الطور، سواء قامت على أساس الدين أو على العصبية بمفردها، سياسة مبنية على الاقتصاد في النفقات وعدم الاشتطاط في الضرائب. والنتيجة التي تحصل من هذه السياسة هي: كسب رضى الرعية من جهة وتجمع المال وتراكمه في يد الدولة من جهة ثانية. ذلك لأن اقتصاد أهل الدولة في النفقات لا يسمح بنمو الفوارق بينهم وبين رعاياهم، من جهة، كما يجعلهم في غير حاجة إلى الضغط والاستغلال. أما خفض قيمة الضريبة أو الوزيفة فإنه يعود على الدولة بأموال كثيرة لكثرة من يدفعها من أفراد الرعية. فإذا كثرت أعداد تلك الوظائف والوظائف كثرت الجباية التي هي جملتها».

والخلاصة أن سياسة الدولة في هذا الطور تقوم على ثلاثة أسس سليمة: (١) نظام المشاركة والمساهمة والتسيير الجماعي في إطار العصبية الحاكمة، وهذا عنصر مهم وأساسي في الحفاظ على الوحدة والالتحام داخل الجباية الغالبة الحاكمة. (٢) سلوك سياسة كسب القلوب وانزال الناس منازلهم، وهذا ما يضمن للدولة ولاء مختلف الفئات التي يسري عليها حكمها. (٣) الاقتصاد في النفقات وعدم الغلو في فرض الضرائب والجبايات، وهذا يؤدي بطبيعة الحال إلى خلق جو من الاطمئنان والازدهار، فيزداد ولاء الرعية للدولة وتمسكهم بعصبتها.

والنتيجة المحتومة من مثل هذه السياسة هي ظهور بوادر الرخاء والرفاهية في صفوف مختلف الفئات، الحاكمة منها والمحكومة على السواء، وبذلك تدخل الدولة في الطور الثاني، طور العظمة والمجد.

## ٢ - طور العظمة والمجد

يتميز هذا الطور، هو الآخر، بخصائص ثلاث، تكاد تناقض سمات الطور الأول، وهي نتيجة الرخاء الذي ساد الدولة في آخر الطور السابق. وهكذا، فبدلاً من خشونة البداوة تبدأ ورقة الحضارة، وبدلاً من المساهمة والمشاركة يبدأ الاستبداد والانفراد بالمجد،

(٢) انظر في ملحق المصطلحات معنى وظيفة ووزيفة، والفرق بينهما.

وعوضاً من اعتماد صاحب الدولة على عصيته وعشيرته يلجأ إلى الموالي والمصطنعين الذين يأخذ في الاعتماد عليهم والاستغناء تدريجياً عن عصيته، كل ذلك نتيجة تدخل العنصر الاقتصادي في الميدان بشكل أكثر وضوحاً وأشد تأثيراً، مما يبرز المصالح الخاصة الشخصية التي تتناقض مع المصلحة المشتركة التي كانت أساس العصية والملك، وفي ما يلي تفاصيل هذا التحول الخطير.

أ - الخاصة الأولى، وهي، البدء في الانتقال من البداوة إلى الحضارة، أي من حياة البساطة والاقتصار على الضروري من العيش في الغالب، إلى حياة الرفاهية والتفنن في الترف. و«ذلك أن القبيل إذا حصل لهم الملك والترف كثر التناسل والولد والنعومية، فتكثر العصابة واستكثروا أيضاً من الموالي والصنائع، وريت أجيالهم في جو ذلك النعيم، فازدادوا بهم عدداً إلى عددهم وقوة إلى قوتهم بسبب كثرة العصابات حيثئذ بكثرة العدد، (ج ٢، ص ٤٩٢). هذا التحول راجع كما قلنا إلى كثرة دخل الدولة بسبب كثرة العائدات من الزواجر والوظائف، وقلة النفقات. ولكن المال إذا تراكم يغري بالإنفاق والتمتع، وهكذا «فالأمة إذا تغلبت وملكت ما بأيدي أهل الملك قبلها كثر رياضها ونعمتها فتكثر عوائدهم، ويتجاوزون ضرورات العيش وخشوتها إلى نوافله ورقته وزينته، ويذهبون إلى اتباع من قبلهم في عوائدهم وأحوالهم، وتصير لتلك النوافل عوائد ضرورية في تحصيلها، وينزعون من ذلك إلى رقة الأحوال في المطاعم والملابس والفرش والأنية ويتفاحرون في ذلك، ويفخرون فيه غيرهم من الأمم في أكل الطيب ولبس الأنيق وركوب الفاره، وينافي خلفهم في ذلك سلفهم إلى آخر الدولة. وعلى قدر ملكهم يكون حفظهم من ذلك، وترفعهم فيه، إلى أن يبلغوا من ذلك الغاية التي للدولة أن تبلغها بحسب قوتها وعوائدها» (ج ٢، ص ٤٨٠).

وهكذا تنقلب أحوال العصبة الحاكمة رأساً على عقب: فمن الاقتصار على الضروري في المعاش إلى التفنن فيه، ومن سكنى الخيام وبيوت القصب إلى تشييد القصور، وشق السواقي داخلها، وغرس الرياض، والاستمتاع بأحوال الدنيا كافة (ج ٢، ص ٤٨١).

ب - والخاصة الثانية هي نتيجة طبيعية لهذا الرخاء والتناهي في الترف، إنها ظهور المصالح الخاصة. فالعصبة الحاكمة التي كانت بالأمس تقوم على أساس المشاركة والعمل للمصالح العام، تنقلب اليوم إلى استقرائية حاكمة متنافسة فيتطور الأمر هكذا من «الاشتراك في المجد إلى انفراد الواحد به... فتتكسر صورة العصبة بعض الشيء وتؤنس منهم المهانة والخصوع» (ج ٢، ص ٤٨٦) فتقف نتيجة ذلك، حركة الغزو وتوسيع نطاق الدولة، وينصرف أهل العصبة الحاكمة بعد الكفاح من أجل توطيد أركان الدولة، إلى التنافس والصراع من أجل استغلال ثمرات الملك «فيأخذهم العز بالتطاول إلى الرئاسة والتنازع عليها، فيمضي إلى قتل بعضهم بعضاً، ويكبحهم السلطان عند ذلك بما يؤدي إلى قتل أكابرهم واهلاك رؤسائهم» (ج ٢، ص ٦٩٩).

غير أن السلطان لا يفعل ذلك من أجل مصلحة العصبة ككل، بل من أجل مصلحة

الخاصة. فهو نفسه يدخل في هذا الصراع ويصبح طرفاً في النزاع، فيعمد إلى الاستبداد بالأمر دون أهل وعشيرته ويأنف حينئذ من المسامة والمشاركة في استبئاعهم والتحكم فيهم (...). فتجدع... أنوف العصبيات وتفلج شكائهم عن أن يسموا إلى مشاركته في التحكم وتقرع عصبيتهم عن ذلك، وينفرد به ما استطاع، حتى لا يترك لأحد منهم في الأمر لا ناقة ولا جمل، فينفرد بذلك المجد بكيته ويدفعهم عن مسامته. وقد يتم ذلك للأول من ملوك الدولة، لا يتم إلا للثاني والثالث على قدر ممانعة العصبيات وقوتها، إلا أنه أمر لا بد منه في الدولة (ج ٢، ص ٤٨٦).

ج - الخاصة الثالثة وهي نتيجة حتمية للتي قبلها. ذلك أن رئيس الأسرة المالكة، عندما يدخل في صراع مع عشيرته وأهل عصبته، وعندما ينفرد بالأمر دونهم يصبحون وفي حقيقة الأمر من بعض أعدائه، واحتاج في مدافعتهم عن الأمر وصدهم عن المشاركة إلى أولياء آخرين من غير جلدتهم يستظهر بهم عليهم، ويتولاهم دونهم، فيكونون أقرب إليه من سائرهم وأخص به قراباً واصطناعاً، وأولى إشاراً وجاهاً لما أنهم يستमितون دونهم في مدافعة قومه عن الأمر الذي كان لهم والرتبة التي ألفوها في مشاركتهم. فيستخلصهم صاحب الدولة حينئذ، ويخصهم بمزيد من التكرمة والإيثار... ويقلدتهم جليل الأعيال والولايات من الوزارة والقيادة والجبابة... وذلك حينئذ مؤذن باهتمام الدولة وعلامة على المرض المزمن فيها لتفساد العصبيات التي كان بناء القلب عليها (ج ٢، ص ٥٠٧).

وباختصار إن صاحب الدولة عندما تتطور به الأمور إلى الشكل الذي شرحناه، يستغني عن عصبته الأصلية ويعتمد على عصبية الموالي والمصطنعين له. فيحتاج حينئذ إلى أموال كثيرة يسد بها نفقات هؤلاء المرتزقة المدافعين عنه، كما يحتاج إلى مزيد من المال لمعالجة بعض أفراد عصبته، علاوة على ما يحتاج إليه هو بسبب كبر حاشيته وانغماسها معه في أصناف الترف والتعميم. وهذه الحاجة الملحة المتعاطمة إلى المال تدفعه إلى تكثير الوظائف والوزائع... على الرعايا والأكره والفلاحين وسائر أهل المغارم، ويزيد في كل وظيفة ووزيفة مقداراً عظيماً لتكثر له الجبابة، ويضع المكوس على البيايعات وفي الأبواب... ثم تندرج الزيادات فيها بمقدار بعد مقدار لتندرج عوائد الدولة في الترف وكثرة الحاجات والانفاق بسببه (ج ٢، ص ٦٦٨).

وهكذا تقلب علاقة الحاكم مع عشيرته ورعيته رأساً على عقب: فالمشاركة التي كانت بالأسس أساس العلاقة بين العصبية الحاكمة أصبحت اليوم استبداداً وتحكماً، ثم استظهاراً بالموالي والمصطنعين. أما سياسة كسب القلوب التي كانت تقوم على الرفق بالرعايا في الضرائب والجبابات، هذه السياسة التي كانت العامل الأساسي في عموم الرخاء، أصبح يقوم مقامها اليوم الإكثار من الضرائب وإرهاق الرعايا بالمغارم والجبابات.

والنتيجة الطبيعية لكل ذلك هو دخول الدولة في الطور الثالث، طور الهرم والاضمحلال، كما سنين في الفقرة التالية.

### ٣ - طور الهرم والاضمحلال

لقد تبينا من قبل أن القوة الأساسية التي بها تتأسس الدولة هي العصبية. ومن خلال دراستنا للطورين الأول والثاني من أطوار الدولة تبين أن العنصر الذي به تبنى الدولة مجدها وعظمتها هو المال. وإذن فإن العصبية والمال هما الدعمان الرئيسيان اللتان عليها يقوم كيان الدولة: فبالعصبية والشوكة تستطيع العصبية النائرة المطالبة إحراز النصر وتأسيس الملك، وبالمال تستطيع هذه العصبية أن تبنى مجدها، فتنتقل من خشونة البداوة إلى رقة الحضارة. والهرم إنما يصيب الدولة إذا أصاب إحدى هاتين الدعمتين، أو كليهما، ضعف أو خلل.

هذا بالضبط ما يقرره ابن خلدون في فصل هام عقده بعنوان: «فصل في كيفية طروق الخلل إلى الدولة» (ج ٢، ص ٦٩٣)، وهو أكثر الفصول وضوحاً وتركيزاً، يقول ابن خلدون: «اعلم أن مبنى الملك على أساسين لا بد منهما؛ فالأول: الشوكة والعصبية وهو المعبر عنه بالجند، والثاني: المال الذي هو قوام أولئك الجند وإقامة ما يحتاج إليه الملك من الأحوال، والخلل إذا طرأ على الدولة، طرأ في هذين الأساسين».

ويشرح ابن خلدون هذه الفكرة التي قررها بكل وضوح وقوة، فيرى أن صاحب الدولة، عندما يذهب به الاستبداد إلى أقصى مداه، وعندما يعتمد إلى الإكثار من الضرائب والمغارم إلى الحد الذي لا مزيد عليه، تفكك عرى العصبية وتضعف لمخمتها من ناحية، ويضجر السكان ويتقاعدون عن العمل من ناحية ثانية، وتكون النتيجة ضعف الدولة بفساد عصبيتها، ودخولها في طور الهرم نتيجة الأزمة الاقتصادية المحتومة التي يتسبب فيها تجاوز النفقات للمداخيل، وعدم إيفاء الدخل بالخرج.

هذه الوضعية، وضعية ضعف السلطة، ونشوب أزمة اقتصادية هي ما يقصده ابن خلدون بحالة هرم الدولة، وهي حالة توازي ما نعرّ نحن عنه اليوم بـ «الوضع الثوري».

ولكن كما أن كل وضع ثوري لا يؤدي حتماً إلى الثورة، فكذلك دخول الدولة في مرحلة الهرم لا يعني ضرورة اضمحلالها وزوالها نهائياً. فكما أنه لا بد لنجاح العصبية المطالبة من وجود حالة الهرم هذه، فإنه من الضروري كذلك أن تكون هذه العصبية المطالبة من القوة بحيث تستطيع الأجهزة على الدولة إجهاداً قاضياً ولا يقيت الدولة تدافع عن نفسها بهذا الشكل أو ذاك.

إن هرم الدولة لا يعني دوماً اضمحلالها في الحين، بل إن نهايتها تتوقف على نوعية الظروف والأحوال القائمة. وهذا ما يشرحه ابن خلدون في أماكن مختلفة من المقدمة، وعلى العموم يمكن تلخيص رأيه في هذا الصدد كما يلي:

أ - إن تفكك عصبية الأسرة الحاكمة لا يستلزم حتماً انهيار الدولة. ذلك لأنه قد يحدث أن يكون صاحب الدولة في وضع يستغني فيه عن العصبية جلة وبما حصل لها (للدولة) من الصيغة في نفوس أهل إيلاتها، وهي صيغة الانقياد والتسليم منذ السنين الطويلة

التي لا يعقل أحد من الأجيال مبدأها ولا أوليتها، فلا يعقلون إلى التسليم لصاحب الدولة، فيستغني بذلك عن قوة العصاب، ويكتفي صاحبها، بما حصل لها في تهديد أمرها، الأجراء على الحماية من جندي ومرترق، ويعضد ذلك ما وقع في النفوس عامة من التسليم، فلا يكاد أحد أن يتصور عصياناً أو خروجاً إلا والجمهور منكرين عليه مخالفون له، فلا يقدر على التصدي لذلك ولو جهد جهده» (ج ٢، ص ٦٩٥).

وأكثر ما يحصل هذا الانقياد والتسليم حينما تكون المناطق التي تحتلها الدولة قليلة العصاب، فتصبح الدولة بذلك عبارة عن «سلطان ورعية» لا غير. وهذا يحصل بالخصوص للدول التي طال أمدها، لأنه «إذا استقرت الرئاسة في أهل النصاب المخصوص بالملك في الدولة وتوارثوه واحداً بعد آخر في أعقاب كثيرين ودول متعاقبة، نسيت النفوس شأن الأولية واستحكمت لأهل ذلك النصاب صبغة الرئاسة، ورسخ في العقائد دين الانقياد لهم والتسليم، وقاتل الناس معهم على أمرهم قتالهم على العقائد الايمانية. فلم يحتاجوا حينئذ في أمرهم إلى كبير عصابة، بل كأن طاعتها كتاب من الله لا يبدل ولا يعلم خلافه» (ج ٢، ص ٤٦٢).

ولكن ابن خلدون، يرى في مكان آخر، أن الدولة، رغم ما قد يحصل لها من الانقياد والتسليم، لا بد أن «تتلاشى في ذاتها، شأن الحرارة الغريزية في البدن العادم الغذاء، إلى أن تنتهي إلى وقفها المقدوره» (ج ٢، ص ٦٩٦)، أو هي «تتلاشى إلى أن تضمحل كالتبدال في السراج إذا فني زيته وطفى» (ج ٢، ص ٦٩٧).

لا شك أننا هنا أمام تشبيهين جميلين: فالحرارة الغريزية في التشبيه الأول هي العصبية. وأما الزيت في التشبيه الثاني فهو المال. وبالتالي فإن الدولة تتلاشى في ذاتها حينما، بتلاشي عصبيتها، أو بانقضاء مالها ووقوعها في أزمة اقتصادية. ولكن رغم جمال هذين التشبيهين فإننا لا نستطيع أن نتصور كيف يمكن أن تتلاشى الدولة في ذاتها، وتلقائياً، دون أن يكون هناك مطالب أو منازع. إننا هنا أمام إشكال قد يدفعنا إلى أن ننسب إلى ابن خلدون القول بالجزرية العمياء التي لا ترأف ولا ترحم. ولكن علينا أن نترث قليلاً حتى نستجمع أفكار ابن خلدون كلها، لنرى كيف يمكن تفسير هذا الاضمحلال الذاتي الذي يصبب الدولة حيناً. وإلى ذلك الحين فلتابع دراسة الحالات الأخرى التي تضمحل فيها الدولة بفعل عوامل معينة معقولة.

ب- عندما تصادف مرحلة هرم الدولة وجود مطالبين أو منازعين، أي عصبيات قوية تروم الاستيلاء على السلطة، تنشأ «حرب أهلية» والنتيجة التي تقضي إليها هاتمة الحرب تتوقف على مدى اتساع نطاق الدولة الهرمة. فإن كانت عظمى الاستيلاء واسعة الملك استقل الثوار بالمناطق البعيدة عن مركزها، فتتقسم الدولة هكذا إلى دولتين أو عدة دول، ثم يأخذ ملك صاحب الدولة في التقلص شيئاً فشيئاً «إلى أن ينتهي إلى المركز، وتضعف البطانة بعد ذلك بما أخذ منها الترف فتهلك وتضمحل وتضعف الدولة المنقسمة كلها» (ج ٢،

ص ٦٩٥)، وحينئذ يتمكن المطالبون من الإجهاز عليها لضربها الضربة القاضية.

أما إن كانت الدولة ضيقة النطاق في أصلها، فإن أمرها يسهل على المطالبين، إذ ربما يتمكنون من القضاء عليها دفعة واحدة، إذا كانت قوتهم تفوق قوة الدولة. أما إن كانت قوتهم مكافئة لقوة الدولة أو أضعف منها، فإنهم يكتفون بالملك الناقص، أي بالاستقلال بإحدى المناطق وانتظار الفرصة المواتية.

ج - وهناك حالة أخرى تصير إليها الدولة في أواخر أمرها وهي حالة انتقال السلطة الفعلية إلى بطانة صاحب الدولة من الموالي والمصطنعين، واحتفاظه هو بالسلطة الاسمية فقط. يحدث هذا عندما يكون الملك قد استقر في نصاب معين ومنبت واحد، «من القبيل القائم بالدولة، وانفردوا به ودفعوا سائر القبيل عنه، وتداوله بنوهم واحداً بعد واحد. بحسب الترشيع، فرمما حدث التغلب على المنصب من وزرائهم وحاشيتهم. وسببه في الأكثر ولاية صبي أو مضغف من أهل المنبت، يترشح للولاية بم عهد أبيه أو بترشيح ذويه وخصوله، ويؤنس منه العجز عن القيام بالملك، فيقوم به كافله من وزراء أبيه وحاشيته ومواليه أو قبيله، ويؤري عنه بحفظ أمره عليه حتى يؤنس منه الاستبداد، ويجعل ذلك ذريعة للملك، فيحجب الصبي عن الناس، ويعوده اللذات التي يدعوه إليها ترف أحواله ( . . . ) إلى أن تستحكم له صبة الرياسة والاستبداد، ويتحول الملك إليه ويؤثر به عشيرته وأبناءه من بعده» (ج ٢، ص ٥١٠ - ٥١١).

وهنا تستفظ عصبية البيت صاحبة الرئاسة والملك، فتقوم بالثورة على هذا الوزير، ويولي الأمر أحد الفروع التابعة للعصبية المخصوصة بالرئاسة.

وعلى الجملة، فإن الثورات التي تحدث ضد الدولة في طور هرمها إنما تقوم بها، في الغالب، إحدى العصبيات التي كانت من قبل منضوية في عصبية الدولة. فهذه العصبيات هي التي تملك القوة والجرأة على الثورة لكون أصحابها قد شاركوا في الحكم واستفادوا منه خبرة وأموالاً وأنصاراً، ولأنهم أيضاً يعرفون كيف تسنم صاحب الدولة قمة المجد حتى ترأس عليهم. فإذا رأوا أن المؤهلات التي رشحت صاحب الدولة للرئاسة عليهم، قد فسدت وزالت، قاموا بالثورة لتحصل لهم الرئاسة والملك. فتنتقل الدولة من منبت إلى آخر في أهل العصبية العامة الجامعة ويبقى الأمر كذلك، إلا إذا حدث في العالم «تغير كبير»، من قيام دين جديد، أو ذهاب عمران، فحينئذ ينتقل الأمر إلى عصبية أخرى جديدة كما أشرنا إلى ذلك من قبل.

\*\*\*

وبعد، فإذا يمكن أن نستخلصه من هذه الصفحات التي تبعتها فيها آراء ابن خلدون في «أطوار الدولة»؟

لقد فصل ابن خلدون كما رأينا بين تطور الدولة باعتبارها شخصاً يملك، وعصبية

تحكم، وعصبية غالبة، وأخرى مغلوية. وربط تطور الدولة في المستوى الأول بتطور الحسب نازلاً من القوة إلى الضعف، وفي المستوى الثاني ربط تطور الدولة بتحول العصبية من التعاون والتعاقد إلى التنافس والتخاذل. أما تطور كلية الدولة باعتبارها أسرة حاكمية وعصبية مغلوية محكومة، فيعني أساساً تطور الحكم كله من «المساهمة والمشاركة»، و«الرفق بالرعية» إلى «الانفراد بالمجد» والاستبداد بالحكم.

إن سياق تحليل ابن خلدون لتطور الدولة على هذه المستويات الثلاثة، يشير بوضوح إلى أن «الفساد في السمكة يبدأ من الرأس» بمعنى أن أول ضعف يتسرب إلى الدولة ناتج عن «نهاية الحسب» في البيت المخصوص بالرياسة والحكم. إن الخلل الحميدة التي جعلت من صاحب البيت رئيساً على عصبته أثناء «خشونة البداوة» قد انقلبت إلى ضدها، وأصبح الرئيس - الملك - تحت فعل الظروف الجديدة ظروف الملك، يبتعد ويتعزل شيئاً فشيئاً عن عصبته، مستبدلاً خواص قومه وكبراء عشيرته بعناصر «حضرية» غريبة أجنبية، مؤثراً «المتحضرين» من أعيان المدينة، مقرباً إليهم، مستنداً إدارة شؤون الدولة من وزارة وحجابه وجباية، منصرفاً هو نفسه إلى اصطناع وشارات الملك، وإلى الانشغال بأهته والعناية بمظاهر الملك والسلطان.

وهكذا تكرر هذه الحاشية السلطانية ويتسع نفوذها حتى إذا مات صاحب الدولة، المؤسس لها، بدأت في السيطرة على مقاليد الأمور، وأخذت في احتضان ورثة العرش لتستبد عليهم، أو تعمل على الإطاحة بمن لا يتخضع لها من الملوك المتعاقبين لتنسب مكانهم الصغار والعاجزين، مما يدفع بزعماء العصبية الحاكمة - الذين غالباً ما يكونون ولاء في الأقاليم - إلى الثورة والدعوة لأنفسهم والمطالبة بالملك أجمع. والنتيجة المباشرة لكل ذلك انقسام أهل العصبية الحاكمة وانفكاك عرى تضامهم، وانصراف كل منهم إلى الدفاع والحفاظ على مصالحه الشخصية ومكاسبه الخاصة، تلك المصالح والمكاسب التي نُمّاها «الجاء المفيد للمال» وبلورها تقليدهم لأعيان «أهل الحضارة من المدن» الناشئين فيها أو الوافدين عليها من الدول المجاورة، هارين، أو طالين للجاه والثروة وطامعين في حياة (النبهة).

والنتيجة الحتمية لكل ذلك «فساد العصبية» بالمرّة، وانقلاب الرئاسة إلى ملك مستبد يعتمد على الموالى والمصلطين ومرزقة الجند مع ما يتبع ذلك من حاجة متعاطفة إلى الأموال لتغطية نفقات عوائد الترف التي استحكمت، وأعطيات الجند التي تكثررت وارتفعت، ولوزام الحروب الأهلية التي انتشرت واتسعت، بالإضافة إلى ما تدعو الحاجة إليه من استئالة بعض كبراء القوم بالمهدايا والأعطيات، فيعتمد صاحب الدولة إلى الإكثار من الضرائب والمغارم، ثم إلى مصادرة أموال الأسر التي أثرت بخدمة سلفه أو بخلمته هو، فيتلتمز الجميع، خاصة وعامة ويفسد ولاء الرعية و«يقبضون أيديهم عن العمل» والإنتاج وتدخل الفوضى مختلف مرافق الحياة العامة، مما يكون نتيجة دخول الدولة في طور الهرم، ذلك «المرض الزمن الذي لا تتكاد تخلص منه ولا يكون لها منه بره إلى أن تنقرض...» (ج ٢، ص ٤٩٩).



وإذن فالفساد يصيب الرئيس أولاً، ثم أهل عصبته ثانياً، ثم مجموع الدولة حاكمين ومحكومين!

ولكن لماذا يستتبع فساد الرئيس فساد عصبته حتى؟ لماذا لا تستطيع العصبه الحاكمة الغالبة الحفاظ على وحدتها وتماسكها وهي التي يجمعها النسب القريب، فتعين من بين زعمائها شخصاً يتولى الملك؟

قد يكون الجواب عن هذا السؤال، أن العصبه لا «تعيّن» رئيسها، وإنما يفرض الشخص نفسه رئيساً على عصبته بما يتمتع به من الخلال وما يحظى به بيته من الحسب وشرف المحند، ولكن مع ذلك، لماذا لا تنتقل الرئاسة في هذه العصبه الحاكمة إلى أحد فروعها المخصوصة بالرئاسة قبل تداعي كيان الدولة وانهارها؟ لماذا يسقط حكم العصبه المالكة بالمره، ليقوم مقامه حكم عصبه أخرى قريبة أو بعيدة تبدأ هي أيضاً، في تأسيس دولتها من الصفر؟ بعبارة أخرى لماذا هذه «الدورة العصبية» بالذات؟

الواقع أن الفساد والخلل يتطرقان إلى الدولة ككل في مرحلة معينة من تطورها وليس هذا الفساد راجعاً إلى تقلص في الحسب، أو ضعف في العصبه، ولا نتيجة عوامل سيكولوجية - اجتماعية محض: (الأفراد بالمجد، الاستبداد، التقليد، النزعات القبلية أو المذهبية) بل إنه نتيجة جملة من العوامل الموضوعية، تنظيمية واجتماعية واقتصادية متداخلة مترابطة، تشكل في مجموعها ما يطلق عليه ابن خلدون اسم «الحضارة».

فما هي إذن هذه «الحضارة» التي يقول عنها صاحب المقدمة «إنها غاية العمران ونهاية لعمره، وإنها مؤذنة بفساده» (ج ٢، ص ٨٧٦)؟  
ذلك ما سنحاول شرحه في الفصل التالي.



## الفصل الخامس عشر

# الدولة وتطورها الحضارة المفسدة للعمران

### ١ - مفهوم الحضارة عند ابن خلدون

العصبية، الدولة، الحضارة، ثلاثة مفاهيم مترابطة، يعطيها ابن خلدون معاني ودلالات خاصة، ومن ثمة يتوقف على فهمها وتحديد مقصود ابن خلدون منها، فهم نظرياته وآرائه. وإذا كنا قد استطعنا، بفضل تحديد مفهومي العصبية والدولة، تجنب كثير من الأخطاء التي يقع فيها إغفال تلك المعاني والدلالات الخاصة، فإن عدم فهم مقصود ابن خلدون من كلمة «حضارة» قد جعل كثيراً من الباحثين يتيهون في تأويلات وشروح متناقضة، ويغفرون في استنتاجات بعيدة كل البعد عن الإطار الذي يتحدث فيه ابن خلدون.

إن ابن خلدون لم ينتقد الحضارة لأنه كان ذا «نزعة تشاؤمية» ملازمة لتفكيره كما يرى فون كريب<sup>(١)</sup>، ولم ينتقد ابن خلدون الحضارة لأنها لفظته وقذفت به بعيداً إلى إحدى القلاع البدوية المحصنة، قلعة ابن سلامة، حيث كتب مقدمته. لا، ولم ينتقد سكان المدن لكونهم «مذنبين» في نظره، ولأن ذنبهم هو عجزهم عن تشكيل قوة سياسية وطبقة بورجوازية تمكن الملك من مقاومة هجومات الأرستقراطية القبلية كما ذهب إلى القول بذلك لأكوست<sup>(٢)</sup>.

كلا، إن ابن خلدون لم ينتقد «الحضارة»، ولم يتحمل على سكان المدن، ولم يصدر في هذا التحامل وذلك النقد، لا عن عوامل ذاتية أو تصورات أخلاقية، ولا عن عوامل

(١) انظر موجزاً لرأي فون كريب وغيره من الباحثين الأوروبيين حول «تشاؤم» ابن خلدون في كتاب: محمد عبد الله عتار، ابن خلدون: حياته وقراءته الفكرية، ط ٢ (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، مطبعة مصر، ١٩٥٣)، ص ١٦٦ - ٢٦٧.

Yves Lacoste, *Ibn Khaldoun; naissance de l'histoire, passé du Tiers-monde* (Paris: (Y) Maspéro, 1966), pp. 160, 163 et 170-172.

موضوعية، وظروف سياسية اجتماعية معينة. لم يفعل ابن خلدون ذلك، لسبب بسيط، وهو أنه لم ينتقد «لم يتحامل»، وإنما حلل ظروفًا اجتماعية وسياسية خاصة، وأبرز خصائص نمط من الحياة خاص بتلك الظروف نفسها. وبعبارة أخرى إن «الحضارة» التي شجها ابن خلدون، وجعلها مسؤولة عن هرم الدول وازمحلها، هي شيء آخر، غير الحضارة بالمعنى الحديث والمعاصر. فإذا يعني ابن خلدون بـ «الحضارة» بالضبط؟

الحضارة كما يعرفها صاحب المقدمة هي «التفنن في الترف واستجادة أحواله، والكلف بالصنائع التي تزئق من أصنافه ومساير فنونه، من الصنائع المهيئة للمطابخ أو الملابس أو المباني أو الفرش أو الأتية ولسائر أحوال المنزل». (ج ٣، ص ٨٧٦)، إنها غط من العيش وأسلوب في الاستهلاك، خاص بالفتنة الأرستقراطية الحاكمة، ومن يدور في فلكها من الموالي والمصطنعين والموظفين الذين «يكسبون» عيشهم بـ «مذهب غير طبيعي في المعاش» هو «الإمارة». إنها أسلوب حياة أولئك الذين يعيشون من «الجاه» فقط، أولئك الذين لا يعملون ولا ينتجون، في الوقت الذي يستهلكون فيه بغير حساب.

هذا النمط من الحياة مفسد للعمران في نظر ابن خلدون. ولما كان العمران مادة وصورة، فإن فساد العمران يعني فساد مادته وصورته. أما عن فساد مادة العمران، أي أشخاص البشر الذين هم قوام الاجتماع الانساني، فقد سبقت الإشارة إليه في فصل سابق<sup>(٣)</sup>. وأما فساد صورة العمران، أي الدولة، بـ «الحضارة» فهذا ما سنشرحه الآن.

عندما يجعل ابن خلدون «الحضارة» مسؤولة عن هرم الدولة وفسادها، لا يقصد بها «التفنن في الترف» فقط، بل يقصد في الدرجة الأولى ما يرافق ذلك «التفنن» أو ينتج عنه من تغيير في علاقات أفراد العصبية الحاكمة بعضهم مع بعض من جهة، وبينهم وبين العصابات المغلوبة المحكومة من جهة ثانية. وبعبارة أعم، يمكن القول إن الحضارة عند ابن خلدون تعني في هذا المجال، مجال تطور الدولة، مجموع المعطيات السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي ترافق هرم الدولة وتلازمه ملازمة العلة للمعلول. فما هي إذن أبرز هذه المعطيات السياسية والاجتماعية والاقتصادية؟

## ٢ - معطيات «حضارية» خاصة

إن الانتقال من خشونة البداوة إلى رقة الحضارة، يعني الانتقال من مجتمع الحرمان الذي يشكل فيه التضامن والانحياز السلاح الوحيد والفعال في صراع الإنسان ضد الطبيعة وضد أخيه الإنسان من أجل البقاء، إلى مجتمع يغدو فيه الصراع، لا صراعاً من أجل البقاء، بل صراعاً من أجل «الجاه المفيد للمال». وبعبارة أخرى إنه الانتقال من عالم تسود فيه لحظة المصلحة المشتركة إلى عالم يطغى فيه نزاع المصالح الخاصة وتتناقضها، وكما أن خشونة

---

(٣) انظر الفصل التاسع من هذا الكتاب، حرف (د).

البداوة تنعكس آثارها على الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية: (العصية - المساهمة - المشاركة - التناصر . . .)، فكذاك «وقفة الحضارة»:

أ - فمن الناحية السياسية أو التنظيمية: تتجلى آثار صراع المصالح الخاصة في «فساد العصية»، أي في تفكك ذلك اللحام الذي جعل من أفراد العصية النائرة المستولية على الحكم وحدة متجانسة، جماعة يطفى فيها الأنا الجمعي، ويسيطر فيها الأنا العvisي على الأنا الشخصي. هذه العصية تقصد، وهذه الوحدة تنحل وتفكك عندما تتمكن العصية المستولية على الحكم من توطيد دولتها، وتثبيت دعائم ملكها، لأنها حينئذ تدخل في عالم آخر، عالم السياق من أجل «الجاه المفيد للمال».

إن العصية تتخمد المجموعة، أما الجاه فيخدم صاحبه فقط. والعصية ليست هي النسب، بل إنها ثمرته. وثمره النسب إنما تنضج وتوتق أكلها عندما تكون هناك حاجة إلى التضامن والتعاقد من أجل حفظ البقاء أو من أجل المطالبة والسعي من أجل عيش أفضل. أما عندما تحقق المطالبة هدفها في الملك والسلطة، فإن التناصر ينقلب إلى تناحر، والتعاقد إلى تحاذل، والكفاح المشترك من أجل المصلحة المشتركة يتحول إلى نزاع وصراع من أجل مكاسب شخصية ومصالح خاصة. وكما أن المصلحة المشتركة قد ربطت النسب البعيد بالنسب القريب، والفروع المخصوصة بالتراسة بالفرع صاحب البيت، فإن هذا الصراع يسري مفعوله على مستوى البيت الحاكم، وعلى مستوى العصية صاحبة ذلك البيت، ثم على مستوى العصية الغالبة والعصيات المغلوبة سواء بسواء.

وهكذا تنحل تلك الوحدة السياسية التي تجسدها الدولة، لأن الأساس الذي قامت عليه هذه الوحدة، قد انقلب إلى عكسه. إن الولاء في المجتمع العvisي، ليس ولاء لشخص ولا لبدا، وإنما هو ولاء للمصلحة المشتركة التي يرى فيها كل شخص مصلحته الخاصة، التي لم تتبلور بعد بالشكل الذي يمكنه معه الدفاع عنها. أما عندما تتبلور هذه المصالح الخاصة، وعندما يصبح في استطاع الأفراد الدفاع عنها، أو العمل على تحقيقها، فإن المصلحة المشتركة حينئذ تصبح غير ذات موضوع، كما أن الولاء لها، يغدو لا معنى له.

ب - ومن الناحية الاجتماعية: تتجلى آثار صراع المصالح الخاصة في كثرة الحارجين على الدولة، وفي الحروب الأهلية التي لا تهدأ إلا لتقوم وتتوسع، وفي النتائج التي ترتب عنها. لقد سبقت الإشارة من قبل إلى أن رجال العصية الحاكمة يتوزعون بعد تهديد الدولة وتوطيد الملك، على الثغور والمناطق البعيدة حيث ينوبون عن الملك في حفظ الأمن وجباية الأموال. وعندما يدخل النزاع والشقاق البيت الحاكم، يكون هؤلاء الولاة أول من يستقل بالأمر، ويخرج عن حكم السلطة المركزية. فننشأ هكذا دول «خاصة»، وإمارات مستقلة، تعمل كل واحدة منها على أساس أنها الجديرة بالملك العام، بعد أن انحل ذلك «العقد الضمني» الذي بموجبيه قامت دولتها العامة أول الأمر.

وهكذا تقوم حروب أهلية تذكىها ثورات العصيات المغلوبة، مما يضطر معه صاحب

الدولة إلى الاستعانة بالموالي ومرترقة الجند للدفاع عن نفسه، ورأب الصدع في مملكته المتداعية، وهكذا يدخل مع العصابات المرتبطة معه بالنسب العام، ومع العصابات الأخرى النائرة المطالبة، في حروب أهلية متشعبة لا تنطفئ نارها، لأن النصر فيها غالباً ما يكون وبالخطوة لا بالمتاجرة، بالحرب المستمرة لا بالحرب الخاطفة.

هذه الحالة الخطيرة من التمزق الاجتماعي تترتب عنها نتائج اجتماعية خطيرة، منها: المجاعات التي يتسبب فيها «قبض الناس أيديهم عن الفلح في الأكثر بسبب ما يقع في آخر الدولة من النقصان في الأموال والجيابيات أو الفتن الواقعة في انتفاض الرعايا وكثرة الخوارج لهرم الدولة، فيقل احتكار الزرع غالباً (...) وإذا فقد الاحتكار عظم توقع الناس للمجاعات فغلا الزرع، وعجز عنه أولو الخصاصة فهلكوا، وكان بعض السنوات والاحتكار مفقود، فشمّل الناس الجوع (ج ٢، ص ٧١٠).

ومن آفات هذا التمزق الاجتماعي والسياسي «كثرة الموتان» وهي راجعة إلى كثرة المجاعات وإلى «كثرة الفتن لاختلال الدول فيكثر المخرج والقتل، أو وقوع الوباء» ويكثر العفن ويتضاعف فتكثر الحميات في الأمزجة وتغرض الأبدان وتهلك (ج ٢، ص ٧١٠).

**ج - وأما من الناحية الاقتصادية:** فتسجل آثار «الحضارة المفسدة للعرمان» في حياة البدخ والترف من جهة، وفي مصادرة الدولة للأموال والأعمال من جهة أخرى.

إن المدينة، والمقصود بها هنا العاصمة، تفرض على سكانها نوعاً معيناً من الحياة، يختلف اختلافاً كبيراً عن نمط الحياة السائدة في البادية. ويكون هذا الاختلاف أكبر وأوسع عندما يكون الوافدون على العاصمة هم أفراد تلك الجماعة التي جاءت لتحكم، الجماعة التي تعتبر جميع الخيرات والأموال والقصور والضياع التي كانت للدول المنهارة مغنماً لها من حقها أن تنصرف فيه كما تشاء. وإذا كان الجيل الأول من هذه العصابة الوافدة من البادية إلى المدينة لتحكم وتملك، لا يتلاءم بسرعة مع هذا النمط الجديد من الحياة، وحياة الترف والنعيم والخصب، فإن الجيلين الثاني والثالث اللذين نشأ في أحضان المدينة، وتربوا في القصور والضياع وبين الخدم والجسم، يجدان أنفسهم متلاطمين «بالطبع» مع حياة الرفاهية هذه، وبما أنها قد ورثا الملك والثروة معاً، فإنهما يجدان أنفسهم مدفوعين بطبيعة الحال إلى أن يصرفا بغير حساب، ويستهلكا بغير حدود.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن الحروب الأهلية ونشوب المنازعات داخل البيت الحاكم، واعتقاد صاحب الدولة على البذل والعطاء لكسب الأنصار والمؤيدين هنا وهناك، من أهل عصبته أو العصابات الأخرى، ثم إن اعتياده الكلي على الموالي والمصطنعين والجند المرتزقة... كل ذلك يكلف خزينته ما لا طاقة لها به من الرواتب والأعطيات.

إن ولاء هؤلاء وأولئك لصاحب الدولة يختلف اختلافاً جوهرياً عن ولاء أهل عصبته وعشيرته. فعندما قامت الدولة كان جميع الأفراد القادرين على حمل السلاح من عصبته جنوداً يقاتلون كل منهم من أجل المجموع دون أن يتلقى أجره معينة، إلا ما قد يكون هنالك من

مغانم توزع حسب القوانين والأعراف الجارية التي تقتضيها «الديموقراطية القبلية». أما عندما ابذعر هؤلاء في الأفاق، وأخذوا في الاهتمام بمصالحهم الشخصية والاستقلال بالأقاليم، الشيء الذي جعل صاحب الدولة يلجأ إلى المرتزقة والموالي، فإن الوضعية تختلف: إن العلاقة بين صاحب الدولة وجنده المرتزقة تصبح، لا علاقة عصبية، علاقة تناصر وتعاقد كما كان الأمر أول الدولة مع عشيرته وأهل شوكته، بل تصبح علاقته بجنده علاقة المؤجر بأجرائه. ويقدر ما تزدد حاجة صاحب الدولة إليهم، بمقدار ما ينقوى مركزهم ويتسع نفوذهم ويصبحون خطراً على الدولة كلها.

إن الحروب الأهلية المستمرة، والجنود المرتزقة الذين يشتطون في الطلب، ثم إن حياة الترف والنعيم التي لا يستطيع صاحب الدولة ولا حاشيته الاستغناء عنها، لكونها صارت لهم «خلقاً وجبلة» هذه الأمور كلها تحتاج إلى المال، المال الكثير... فمن أين لصاحب الدولة بهذا المال الذي لا تزدد الحاجة إليه إلا تفاقماً؟

نعم، هناك المغانم التي غنمتها الدولة القائمة من الدولة السالفة، والتي لا بد أن يكون الجيل الأول المؤسس للدولة قد ترك منها للجيل الثاني، لكونه كان ما يزال على وخلق البداوة الذي يقتضي الاقتصار في النفقات على الضروري دون الكفالي. ولكن هذه المغانم وما قد تتوفر عليه خزينة الدولة من عائدات الضرائب والجبايات والمغارم تنفذ في الطور الثاني من أطوار الدولة، طور العظمة والمجد وما يرافقه من استفحال الترف وتشييد القصور وتخليد الآثار. وإذن فإن الجيل الثالث، جيل الهرم، سيجد خزائن الدولة فارغة أو تكاد، فتقع الدولة في ضائقة مالية، يزيد في عمقها وخطورتها ما أشرنا إليه من «استحكام عوائد الترف فيهم»، وما تتطلبه الحروب الأهلية من مصاريف بالإضافة إلى أعطيات الجند المرتزقة المشتطين في الطلب.

وأمام هذه الضائقة المالية الخائفة يضطر صاحب الدولة وحاشيته وجنوده إلى البحث عن مصادر أخرى، مصادر «غير طبيعية»، للحصول على المال. ويعدد ابن خلدون الطرق التي تلجأ إليها الدولة في هذه المرحلة من تطورها، قصد الحصول على المال كما يلي:

(١) الاكثار من الضرائب والمغارم: والزيادة على المقدار الذي تفرضه الدولة من المكوس على المتوجات والمبيعات، حيث يعتمد صاحب الدولة إلى تكثير «الوظائف والوزائع على الرعايا والأكره والفلاحين وسائر أهل المغارم». ثم تتدرج الزيادة فيها «حتى تنقل المغارم على الرعايا وتنهض».

على أن نهوض الرعايا سرعان ما يقاومه الجند، فتستمر المغارم في الزيادة «حتى تمرج عن حد الاعتدال جملة» فتلهب بذلك «غبطة الرعايا في الاعتبار لأعقاب الأمل في نفوسهم بقلة النفع» (ج ٢، ص ٦٦٨ - ٦٦٩).

(٢) المصادرات: وإذا تقاعس الناس عن العمل، وذهبت غيبتهم في الاعتبار، قلت

مماصيل الضرائب وأصبحت الزيادة فيها لا تجدي شيئاً. وحينئذ يعتمد صاحب الدولة على طريق ثانية للحصول على المال، طريق المصادرة العلنية المكشوفة.

#### والمصادرة أنواع وأشكال:

... منها مصادرة أصحاب الجاه لمن دونهم ممن تمت ثروتهم بالتجارة أو الامارة أو غيرهما. وذلك لأن والحضري إذا عظم ثمنه، وكثر للعقار ثأله، وأصبح أغنى أهل المصر، ورمقته العيون بذلك، وانفسحت أحواله في الترف والعوائد، زاحم عليها الأمراء وغصوا به. ولما في طباع البشر من العدوان، تمتد أعينهم إلى ثمنك ما بيده وينافسون فيه ويتحيلون على ذلك بكل ممكن، حتى يحصلوه في ريقة حكم سلطاني وسبب من المؤاخلة ظاهرة، ينتزع به ماله (ج ٣، ص ٨٧١).

... ومنها مصادرة صاحب الدولة للموظفين الذين أثروا بسبب وظائفهم، لأنه يعتبر نفسه وأحق بملك الأموال التي اكتسبت في دولة سلفه ويجهلهم فيصطلمها، وينزعها منهم لنفسه شيئاً فشيئاً، وواحداً بعد واحد، على نسبة رتبهم وتنكر الدولة لهم (ج ٢، ص ٦٧٦). وكما يعتمد صاحب الدولة على مصادرة أموال الموظفين الذين أثروا في عهد أسلافه، يعتمد أيضاً على انتزاع ما بأيدي موظفيه هو، من الأموال التي حصلوا عليها وبكثرة الجباية وكونها بأيديهم، وبما اتسع لذلك من جاههم. فيتوجه إليهم باحتجاء الأموال من الجباية، وتقشوا السعاية فيهم بعضهم من بعض، للمنافسة والحقد، فتعم التكيبات واحداً واحداً، إلى أن تذهب ثروتهم وتلاشي أحوالهم (ج ٢، ص ٦٩٧).

(٣) احتكار التجارة وأنواع من التحيلات: ومن الأساليب التي تلجأ إليها الدولة في هذا الطور، من أجل جمع المال، مضايقة التجار في تجارتهم، مضايقة تؤدي إلى إفلاسهم حتى. من هذه المضايقات الشبيهة بالمصادرات «شراء ما بأيديهم بأبخس الأثمان، ثم فرض البضائع عليهم بأرفع الأثمان على وجه الغصب والإكراه في الشراء والبيع (...). وقد يعم ذلك أصناف التجار المقيمين بالمدينة والواردين من الأفاق بالبضائع، وسائر السوق وأهل الدكاكين في المأكول والقواقع، وأهل الصنائع فيما يتخذ من الآلات والمواعين، فتشمل الخسارة سائر الأصناف والطبقات وتتوالى على الساعات، وتجهف برؤوس الأموال، ولا يجدون عنها وليجة إلا القعود عن الأسواق لذهاب رؤوس الأموال في جبرها بالأرباح<sup>(٤)</sup>، ويتناقل الواردون من الأفاق لشراء البضائع ويبيعها من أجل ذلك، فتكسد الأسواق ويطل معاش الرعايا، لأن عامته من البيع والشراء، وإذا كانت الأسواق عطلاً منها بطل معاشهم وتنقص جباية السلطان أو نفسه... ويؤول ذلك إلى تلاشي الدولة وفساد عمران المدينة، ويتطرق هذا الخلل بالتدريج ولا يشعر به» (ج ٢، ص ٦٨٥).

---

(٤) يرى د. علي عبد الواحد وآني محقق المقدمة أنه لا بد أن يكون في هذه العبارة الخاطئة سقط. ولذلك يقترح تصحيحها كما يلي: «ولذهب رؤوس الأموال والعجز عن جبرها بالأرباح».



ومن أنواع هذه المضايقات أيضاً «استحداث التجارة والفلاحة للسلطان على تسمية الجباية ( . . . ) فيأخذون (السلطان وحاشيته) في اكتساب الحيوان والنبات لاستغلال في شراء البضائع والتعرض بها لحالة الأسواق». وهذا يفسد على الرعية عيشها لأن «الرعايا متكاثرون في اليسار متقاربون، ومزاحة بعضهم بعضاً تنتهي إلى غاية موجودهم أو تقرب، وإذا رافقهم السلطان في ذلك، ومأله أعظم كثيراً منهم، فلا يكاد أحد منهم يحصل على غرضه في شيء من حاجاته، ويدخل على النفوس من ذلك غم ونكد» ثم «إذا حصل فوائد الفلاحة ومنعها كله من زرع أو حرير أو عسل أو سكر أو غير ذلك من أنواع الغلات، وحصلت بضائع التجارة من سائر الأنواع، فلا ينتظرون به حوالة الأسواق ولا تفاق البياعات، لما يدعوم إليه تكاليف الدولة، فيكلفون أهل تلك الأصناف من تاجر أو فلاح شراء تلك البضائع، ولا يرضون في أثانها إلا القِيمَ وأزيد فيستوعبون في ذلك ناض أموالهم (الدرهم والدينار)، وتبقى تلك البضائع بأيديهم عروضاً جامدة ويمكثون عطلاً من الإدارة التي فيها كسبهم ومعاشهم. وربما يدعومهم الضرورة إلى شيء من المال فيبيعون تلك السلع على كساد من الأسواق بأبخس ثمن ( . . . ) ويتعدد ذلك ويتكرر، ويدخل به على الرعايا من العنت والمضايقة وفساد الأرباح ما يقض آمالهم عن السعي في ذلك جملة، ويؤدي إلى فساد الجباية: فإن معظم الجباية إنما هي من الفلاحين والتجار، لا سيما بعد وضع المكوس ونمو الجباية بها. فإذا انقبض الفلاحون عن الفلاحة، وقعد التجار عن التجارة، ذهبت الجباية جملة أو دخلها النقص المتفاحش» (ج ٣، ص ٦٧٢ - ٦٧٣).

(٤) الخدمة ومصادرة الأعمال: يضاف إلى ذلك كله ما يعمد إليه صاحب الدولة وغيره من أصحاب الجاه من فرض الخدمة المجانية على الرعايا في جميع حاجاتهم «من ضروري أو حاجي أو كمال، فتحصل قيم تلك الأعمال من كسبه، وجميع ما شأنه أن تبذل فيه الأعواض من العمل يستعمل فيها الناس من غير عوض، فتتوفر قيم تلك الأعمال عليه».

وهذا «من أشد الظلمات وأعظمها في افساد العمران». إن «تكليف الأعمال وتسخير الرعايا بغير حق» يفسد الرزق، «لأن الرزق والكسب إنما هو قيم أعمال أهل العمران، فإذا مساعهم وأعمالهم كلها متحولات ومكاسب لهم، بل لا مكاسب لهم سواها. . . فإذا كلفوا العمل في غير شأنهم واتخذوا سخرية في معاشهم، بطل كسبهم واغتصبوا قيمة عملهم ذلك، وهو متمولم، فدخل عليهم الضرر وذهب لهم حظ كبير من معاشهم، بل هو معاشهم جملة. وإن تكرر ذلك عليهم أفسد آمالهم في العبارة، وقعدوا عن السعي فيها جملة، فأدى ذلك إلى انتقاص العمران وتخريبه» (ج ٢، ص ٦٨٣ - ٦٨٤).

\*\*\*

وعلى العموم إن سياسة صاحب الدولة وحاشيته في هذه المرحلة من مراحل تطور الدولة، سياسة مبنية على «العدوان على الناس في أموالهم». وهذا العدوان يذهب «بآمالهم في تحصيلها واكتسابها بما يروونه حينئذ من أن غايتها ومصيرها انتهابها من أيديهم. وإذا ذهبت آمالهم في اكتسابها وتحصيلها انقبضت أيديهم عن السعي في ذلك ( . . . ) والعمران وفوره

وتفاق أسواقه إنما هو بالأعمال وسعي الناس في المصالح والمكاسب ذاهبين وجائين. فإذا قعد الناس عن المعاش، وانقبضت أيديهم عن المكاسب، كسدت أسواق العمران وانتقضت الأحوال واينذر الناس في الأفاق من غير تلك الإيالة في طلب الرزق فيها خرج عن نطاقها. فخفت ساكن القطر، وخلت دياره، وخربت أمصاره، واختل باختلاله حال الدولة والسلطان، لما أنها صورة للعمران تفسد بفساد مادتها ضرورة (ج ٢، ص ٦٨٠).

وهكذا يتضح أن الدولة يمكن أن تتلاشى تلقائياً عندما تعجز عجزاً كلياً عن السير، عندما يقعد أفراد رعيته عن العمل، ويفر أصحاب الأموال بأموالهم، وتغادر القبائل أراضيها ومراعيها، ولا يبقى في إيالتها إلا مستضعف أو عاجز. حينئذ يضعف شأنها وتنخفض مواردها كلية فتصبح عبئاً على صاحبها، بل يصبح هو نفسه عبئاً ثقيلاً على نفسه، على إمكاناته وقدراته فيترك الملك وينسحب أو يقتل. فتسقط الدولة - بمعنى سلطة العvisية الحاكمة التي تلاشت - ويبقى الأمر فوضى، ويكثر المهرج، وينقسم أهل العاصمة على أنفسهم، كل يتحزب ويتعصب لنفسه ولقرينه بالنسب أو بالصهر، فينصب الأعيان أنفسهم أمراء وملوكاً، وربما يسمو بعض هؤلاء إلى منازع الملوك الأعظم أصحاب القبائل والعشائر والعvisيات والزحوف والحروب والأقطار والممالك، فيتحلون بها من الجلوس على السرير واتخاذ الآلة وإعداد المواكب للسير في أقطار البلد والتختم والحسبة والخطاب بالتهويل ما يسخر منه من يشاهد أحوالهم لما انتحلوه من شارات الملك التي ليسوا لها بأهل، إنما دفعهم إلى ذلك تقلص الدولة والتعام بعض القرايات حتى صارت عvisية (ج ٢، ص ٨٨٦)، وما هي من العvisية في شيء، إذ العvisية على الحقيقة لأهل القبائل والعشائر، لا لأهل المدينة ومكان الحضر.

\*\*\*

يتضح مما سبق أن عبارة ابن خلدون المشهورة: «الحضارة مفسدة للعمران» تحمل معنى خاصاً:

١ - إن «العمران» المقصود هنا، ليس أي عمران، بل عمران العvisية الحاكمة المؤسسة للدولة. لقد كانت هذه العvisية عندما كانت تعيش في البادية، وأيام تأسيسها للدولة، جماعة بشرية واحدة مستقلة بأنسابها متميزة بنمط معيشتها، ملتزمة بعلاقات التعاون والتماضد السائدة فيها. ولكنها عندما حققت غايتها من الملك والدولة، وارتقت في أحضان «الحضارة» بدخولها حياة المدينة، حياة الاختلاط والتنافس واختلاف المصالح، وتضارب الأهواء والمشارب، تفككت وحدتها، وانحل كيانها، وانهارت شخصيتها... وسقطت دولتها، وكان مآل أفرادها القتل والتشريد، أو الحرب والتنكر والالتصاق بالعvisيات الأخرى ثم الاندماج فيها: حدث هذا لعvisية بني الزبير وبني هاشم عندما تغلبت عليها عvisية بني أمية، وحدث نفس الشيء للأُمويين أنفسهم عندما انتصرت الدعوة العلوية العباسية على يد الفرس، فانحلّت قواهم، وتشتت جموعهم إلا ما كان من فريق منهم هاجر إلى الأندلس حيث أقاموا الدولة الأموية هناك. ونفس الشيء حصل كذلك للفرس عقب تغلب الأتراك عليهم. أما في

المغرب فإن عصبية المثلثين من صنهجة الذين أقاموا الدولة المرابطية قد انحلت وتفرق شملها عندما تغلبت عليها عصبية أهل مصمودة أصحاب الدولة الموحدية. ومثل ذلك حصل لهؤلاء، فما أن سقطت دولتهم حتى انقرض كيانه ولم تقم لهم قائمة في المغرب الأقصى. أما في إفريقية فقد انقرض الحفصيون بانقراض دولتهم... وهكذا دواليك.

٢ - هذا من حيث فساد مادة العمران، أي الكيان الاجتماعي الخاص بالعصبية الحاكمة. أما من حيث فساد صورة العمران الذي أقامته تلك العصبية، فإن سقوط دولتها يعني في الغالب تخريب آثارها العمرانية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية بخراب عاصمتها ونشت أهلها، وبعبارة موجزة انبهار حضارتها. ذلك لأن الدولة القائمة بعدها، تكون في أول طورها بدوية، فتكون أحوال الدولة السابقة منكراً عند أهل الدولة الجديدة، ومستبعدة وقبيحة وخصوصاً أحوال الترف، ذلك لأن «طبيعة الدولة المتجددة عو آثار الدولة السابقة» (ج ٣، ص ٨٨٢ - ٨٨٣). أما الرعايا فهم «تبع للدولة، فيرجعون إلى خلق البداوة. إما طوعاً لما في طباع البشر من تقليد متبوعهم، أو كرهاً لما يدعوا إليه خلق الدولة من الانقباض عن الترف في جميع الأحوال» (ج ٣، ص ٩٨١).

لكن أهل هذه الدولة الناشئة لا يبقون محفظين بـ «خشونة البداوة» إلى الأبد، بل سرعان ما «تنشأ لهم بالتدرج عوائد أخرى من الترف، فتكون عنها حضارة مستأنفة» (ج ٣، ص ٨٨٢)... الحضارة التي ستفسد عمرانهم هم أيضاً... وهكذا دواليك.

نحن هنا إذن، أمام حركة دائرية، المسؤول عنها ليس العصبية، بل الترف الذي «يكسر من سورة العصبية»، و«الحضارة» التي تفسد مادة العمران وصورته... إن ههنا شيئاً لا يتحرك ولا يسير! لماذا لا يستمر الترف وهو الذي «يزيد الدولة في أولها قوة إلى قوتها»؟ (ج ٢، ص ٤٩٢) لماذا لا تتصل الدولة ويتعاقب ملوكها باستمرار فترسخ الحضارة «باتصال الدولة ورسوخها»؟ (ج ٣، ص ٨٧١).

لعل في خاتمة هذه الدراسة ما سيلقي بعض الأضواء على هذه الأسئلة.



## الفصل السادس عشر

# وحدة الفكر الخلدوني ... والعامل الاقتصادي

قبل الانتقال إلى خاتمة هذه الدراسة، حيث سنحاول استخلاص النتائج النهائية للبحث، قد يكون من المفيد أن نقف وقفة قصيرة نطل أثناءها على ما استعرضناه وحللناه، في الفصول السابقة، من آراء ونظريات ضمّنها ابن خلدون مقدمته المشهورة، وجعل منها أهم المسائل التي يتناولها علمه الجديد بالدراسة والبحث.

### ١ - في إطار النظرية العامة

ولعل أولى النتائج التي أظهرتها لنا هذه الدراسة، هي وحدة الفكر الخلدوني، وتناسق أجزائه: إن جميع الأفكار والآراء التي أدلى بها ابن خلدون في فصول مقدمته، لها مكانها الخاص بها، في نسق تفكيره، في بناء نظريته العامة التي تدور حول الدولة باعتبارها تجسيدا لحركة التاريخ. وهكذا اتضح لنا أن أبحاث المقدمة التي يعتبرها بعض الباحثين «مباحث استطرادية» كالمقدمة السادسة وفي حقيقة النبوة وأصناف المدركين للغيب»، والفصل الخاص بالخلافة ومتعلقاتها، والفصل الذي يتحدث فيه عن «المهدي المنتظر»، والفصل الذي يليه، وموضوعه «حدثان الدول والأمم»، وغير هذه وتلك من الفصول التي يجعلها البعض خارج نطاق «العقلانية الخلدونية»، اتضح لنا أن هذه المباحث كلها متصلة أو توشق اتصال بالموضوع الأساسي، ونعني به: العصبية والدولة.

أ - حقاً إن العصبية هي الأساس الذي يقوم عليه التفسير الخلدوني لقيام الدول وسقوطها، وبالتالي لحركة التاريخ في الإسلام. ولكن بما أن هناك تأثيراً متبادلاً بين العصبية والدين، في تاريخ المجتمع العربي، كما يقرر ابن خلدون بقوة ووضوح، فلقد كان لازماً عليه، وهو الذي ألزم نفسه بالنظر إلى وقائع العمران كما حدث بالفعل، أن يبحث في أصل التأثير الروحي والاجتماعي للدين، فيشرح «حقيقة النبوة» ليبرهن على امكانية «إدراك الغيب»

وتفاوت البشر في هذه الامكانية، وبين الصحيح منها من الكاذب، وما يكون لذلك كله من نتائج تنعكس على حياة الأفراد وسلوكهم الشخصي والاجتماعي. إن بحثه في هذه المسائل هو في الحقيقة مقدمة لبيان تأثير العامل الديني بمعناه الواسع، في الفاعليات الاجتماعية، خاصة منها فاعلية العصبية، تأثيراً أدى إلى جمع العصبيات العربية وقيام الدولة الاسلامية، دولة الخلافة. وبما أن دولة الخلافة هذه، لم تطل إلا مدة سيرة من الزمن، فلقد كان عليه أن يبحث في تأثير العصبية على هذه الدولة، مما جعلها تنقلب أخيراً إلى «ملك عضوض». ولما كان الناس في عهده، والعهود السابقة له، يأملون ويتصورون انبعث «الحق» من جديد، وقيام دولة الخلافة مرة أخرى، على يد «المهدي المنتظر»، وقد أدى بهم هذا الانتظار إلى الانشغال بـ «حذائن الدول» والتكهن بآمادها وأجلها، فقد كان عليه، وهو الذي ربط الدولة وأطوارها، بالعصبية وأحوالها، أن يشرح امكانية، أو عدم امكانية، قيام هذا «المهدي المنتظر»، ومدى صحة أو عدم صحة، التكهن بأعمار الدول وأوقات اضمحلالها وزوالها، مستنداً في ذلك كله إلى النظرية الأم، نظرية العصبية.

وهكذا فإن آراء ابن خلدون في المسائل المشار إليها، ليست آراء «استطراذية»، ولا أفكاراً مقصودة لذاتها، حتى نجعل منها «الجانب اللاعقلاني» في تفكير ابن خلدون، بل إنها تفسير و«تعليل» لوقائع عمرانية شهدتها عصره والعصور السابقة له، وبالتالي كانت «عوارض ذاتية للعمران»، كان لا بد للعلم الجديد أن يتناولها بالدرس والتحليل، ما دامت مهمته البحث في كل ما يعرض للاجتماع الانساني بمقتضى طبعه من الأمور والأحوال.

ب- هناك من الباحثين من يعمد إلى فصل آراء ابن خلدون الاقتصادية، عن بقية آرائه الأخرى، ويجعلها موضوعاً للدراسة قائمة بذاتها، وكان الرجل عالم من علماء الاقتصاد، أو أنه قد اهتم بالجانب الاقتصادي من النشاط البشري، اهتماماً خاصاً مستقلاً. وفي رأينا أنه على الرغم مما تنتجه عملية الفصل هذه، من امكانية التعمق في ابراز أهمية ملاحظات ابن خلدون في الميدان الاقتصادي والمالي، فإنها عملية تنطوي على خطرين كبيرين: تجزئة الفكر الخلدوني أولاً، ثم المبالغة، ثانياً، في تقدير «آرائه الاقتصادية» بشكل يخرج بها عن نطاقها الذي وضعها فيه.

وكما رأينا في الفصول الأخيرة، فإن ما يمكن أن يوصف بأنه «آراء اقتصادية خلدونية»، مرتبط ارتباطاً عضوياً بنظريته في العصبية وفاعليتها، والدولة وأطوارها، فكيف يمكن الحديث إذن عن آراء اقتصادية لابن خلدون، في حين أن الرجل إنما كان يصف ما يحصل للدولة عند بدايتها، وما يحدث لها وفيها أثناء بلوغها طور عظمتها، وحين دخولها مرحلة هرمها ووقت اضمحلالها؟ إن آراء ابن خلدون الاقتصادية - إذا جاز هذا التعبير - مرتبطة ارتباطاً لا انفصام له بنظريته العامة، في العصبية والدولة. ومن ثمة فإن دراستها يجب أن تتم - في نظرنا - في إطار هذه النظرية ذاتها.

ج- بعض الباحثين ينحون منحى آخر، فيعمدون إلى تخصيص دراسات مستقلة لآراء ابن خلدون في «التربية والتعليم».

والحقيقة - فيها ترى - أن ابن خلدون لم تكن له نظرية خاصة به في هذا الموضوع، فهو في هذا الميدان، إمّا يصف طرق التعليم السائدة في عصره، واختلافها باختلاف العمران في الدول الإسلامية إلى عهده، رابطاً وصفه هذا، باختلاف أحوال العمران في طور البداوة، عنها في طور الحضارة، وإما يتحدث بإيجاز، هنا وهناك، عما يجب أن يكون عليه منهج التعليم. وفي هذا المجال نجده - في الغالب - ينقل عن أسلافه مفكري الإسلام خاصة منهم الغزالي والقاضي أبي بكر بن العربي (ج ٤، ص ١٢٤٢)، بل إنه ينقل عن أرسطو دون أن يذكر اسمه. وهكذا فإذا كان لا بد من دراسة هذه الآراء، فلتدرسها منسوبة إلى أصحابها، ومن خلال مؤلفاتهم<sup>(١)</sup>.

على أن الذي حمل ابن خلدون على ذكر هذه الموضوعات وأمثالها، في مقدمته، هو ما يقرره من أن «التعليم والعلم من جملة الصنائع» وأن العلوم إنما تكثر حيث يكثر العمران وتعمظم الحضارة... والسبب في ذلك هو أن تعليم العلم... من جملة الصنائع... وأن الصنائع إنما تكثر في الأمصار، وعلى نسبة عمرانها في الكثرة والقلّة والحضارة والترّف تكون نسبة الصنائع في الجودة والكثرة لأنه أمر زائد على المعاش... (ج ٣، ص ٩٩٠). فالسألة بالنسبة إليه هنا داخلية في نطاق «ما يعرض للعمران بطبيعته من الأحوال» نتيجة دخول الدولة طور الحضارة والترّف، ومن ثمة فهي ذات صلة وثيقة بنظرته العامة في العصبة والدولة، مثلها في ذلك مثل تطور اللغة وآدابها، وظهور الموشحات والزجل الشعبي.

## ٢ - نقطة البداية والنهاية

والنتيجة الثانية التي نريد تأكدها هنا، هي أن علم العمران الذي جعل صاحبه موضوعاً له: «الاجتماع الانساني... وما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى... مثل التوحش والتأنس، والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما يتحمله البشر بأعمالهم ومسايعهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع، وماتر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال... هذا العلم، لا يهدف في الحقيقة إلى دراسة المجتمع البشري بهذا الشكل الواسع الشامل، دراسة سوسيولوجية محضاً، بل إن الغرض الأساسي منه، والمحور الرئيسي الذي تدور حوله مسائله ومباحثه، هو بيان: «أحوال مبادئ الدول ومراتبها... وأسباب تزاجها أو تعاقبها... وعلة الوقوف عند غايتها...» مما جعل منه «علماً أقرب إلى نوع من فلسفة التاريخ، على الرغم من ضعف إطاره الفلسفي، وخلوه من أي أساس ميتافيزيقي.

لقد ابتعد ابن خلدون عن كل أساس ميتافيزيقي في «فلسفته التاريخية»، لينصرف إلى تشييد علمه الجديد، على أساس واقعة اجتماعية، كانت طاغية ملموسة في عصره، واقعة الرابطة العصبية.

(١) يمكن مقارنة آراء ابن خلدون في التعليم وطرقه مع آراء من سبقوه من مفكري الإسلام خاصة منهم الغزالي، من خلال النصوص التي أوردها د. شلي في كتابه القيم: «تاريخ التربية الإسلامية».

وكما رأينا خلال الفصول الماضية، فإن «الحاتم السحري» الذي فُسر به ابن خلدون ما كان يملك عليه اهتمامه من كيفية بداية الدول، وأسباب عظمتها ومجدها، وعوامل انحطاطها وضمحلها، هو العصبية، والعصبية وحدها.

وهكذا فإن «مبدأ» قيام الدولة إنما هو العصبية القوية المطالبة: «فهذه العصبية يكون تهديد الدولة وحماتها من أولها» (ج ٢، ص ٤٦٤). كما أن مراتب الدول واتساع إياها مرهون بقوة العصبية «التي إنما هي بكثرة العدد ووفوره» ولذلك كان «عظم الدولة واتساع نطاقها وطول أمدها، على نسبة القائمين بها في القوة والكثرة» (ج ٢، ص ٤٧٤)، وكانت «أثارها كلها على نسبة قوتها في أصلها» (ج ٢، ص ٤٩٦). أضف إلى ذلك أن السري «تزامم الدول» راجع إلى «أن كل دولة لها حصّة من الممالك والأوطان لا تزيد عليها... والعلة الطبيعية في ذلك هي قوة العصبية من سائر القوى الطبيعية، وكل قوة يصدر عنها فعل من الأفعال شأنها ذلك في فعلها» (ج ٢، ص ٤٧٢ - ٤٧٣)، أي لا بد أن ينتهي تأثير هذه القوة إلى نهاية يقف عندها.

ليس هذا فحسب، بل إن السبب في تعاقب الدول، في قيام ممالك وسقوط أخرى، مرتبط بالعصبية أيضاً. وهكذا فـ «الدولة لها أعمار طبيعية كالأشخاص» (ج ٢، ص ٤٨٥) لا تتدها، «لأن عمر الحادث - أي الموجود المحدث - من قوة مزاجه ومزاج الدولة إنما هو العصبية» (ج ٢، ص ٤٧٥). وإذا فسد المزاج، وهونها العصبية، فسدت الدولة حتّى وتداعت إلى السقوط والانحيار التام لترك الميدان لقيام دولة جديدة بعصبية جديدة قوية.

وعلى الرغم مما في هذه الآراء من جدة وطرافة، وعلى الرغم من الدور الخطير، الذي لا ينكر، والذي يعزوه ابن خلدون للعصبية، عند تحليله لحوادث التاريخ الإسلامي مشرقاً ومغرباً، فإن هذه النظرية لا تخلو من نقاط غامضة، بل إنها بمقدار ما تنتزع الإعجاب، بمقدار ما تطرح من إشكالات وتثير من تساؤلات.

لقد تساءلنا من قبل، كيف ولماذا تنقلب العصبية في لحظة من اللحظات من مجرد رابطة قبلية إلى قوة سياسية للمواجهة والمطالبة، والسعي وراء السلطة، ومن ثمة تأسيس الملك والدولة؟ ثم تساءلنا بعد ذلك لماذا تفسد العصبية بمجرد تحقيق غايتها من الملك والسلطان؟ ولماذا «تفسد» الدولة وتهزم بفساد العصبية؟

وفي كل مرة حاولنا فيها تلمس الجواب عن سؤال من هذه الأسئلة، استناداً إلى تحليلات ابن خلدون نفسه، كنا نصطدم بحقيقة هامة، وهي أن العصبية في الحقيقة، لا تعدو أن تكون إطاراً تنظيمياً تلتم فيه فاعليات البدو، وتتظم داخله العلاقات في المجتمع القبلي الذي لا يفرق بين أهله إلا الانتساب إلى هذه العصبية أو تلك. أما الوقود للحرك تلك الفاعليات والعلاقات، فهو شيء آخر غير التعصب للنسب أو ما في معناه، أنه التهديد الذي تتعرض له المصلحة المشتركة للعصبية، والذي يعرض كيانها للخطر، عندما يتعلق الأمر بالصراعات القبلية المحضة. أما عندما تتطور هذه الصراعات، بفعل هذا العامل أو



ذلك، إلى الطمع في «الحضارة» والتمدن الذي هو «غاية للبدوي يجري إليها، وينتهي بسعيه إلى مقترحه منها» (ج ٢، ص ٤١٣)، فإن الوقود المحرك لفاعليات البدو، التي تكسي حينئذ صبغة سياسية واضحة، هو ما يترأى لهم من امكانية الحصول على «خشب العيش والتفنن في الترف والنعيم»، وهكذا تلتحم عصبيتهم وتصبح «الغاية التي تجري إليها هي الملك...». «فإن أدركت الدولة في هرمها ولم يكن لها ممانع من أولياء الدولة أهل العصبيات استولت عليها، وانتزعت الأمر من يدها، وصار الملك أجمع لها» (ج ٢، ص ٤٤٠).

وهنا تبدأ «الدورة العصبية» سيرها:

تبدأ الدولة قوية متهاسكة، لأن الأنا العصبي مسيطر على الأنا الشخصي، لأن المصلحة المشتركة للعصبة الحاكمة تسيطر على المصالح الشخصية التي لم تأخذ في التبلور بعد، ولأن العلاقات السائدة داخل هذه العصبية المؤسسة للدولة هي علاقات «المساهمة والمشاركة» في الفوائد المادية والمنعوية، في «الجاه المقيد للئال». إنها نفس العلاقات التي مكنتها من الانتصار في «جربها نحو الملك»، وهي علاقات تعاون وتضامن وتتاصر.

ولكن ما أن تستقر الدولة ويبدأ أهلها بمختلف فئاتهم في استئثار الملك الذي تعاونوا جميعاً على تحقيقه، وفي جني ثمرات الجاه الذي حصلوا عليه بسيوفهم ورماحهم، حتى تبدأ تلك العلاقات في التفكك والانحلال، فيحل التنافس والصراع محل التضامن والتعاقد، ويستمر ذلك إلى أن ينتهي بهم الأمر إلى فساد عصبيتهم جملة فيكثر الشوار والمطالبون، ومعظمهم من صفوفهم وفروع عصبيتهم، وحينئذ يستبد رئيس العصبية المنحلة بالأمم «ويأتي خلق الناله الذي في البشر»، وينقلب حكمه إلى «ملك مستبد» ويعمد إلى الموالى والمرتزة يضرب بهم زعماء عصبيته ورؤساء العصبيات الأخرى التي كانت من قبل متحالفة معها، والتي صارت الآن تشق عصا الطاعة، الواحدة تلو الأخرى، ماثلة نحو هذا المطلب تارة، ومنحازة نحو هذا الناث تارة أخرى. وتكون النتيجة سقوط صاحب الدولة تحت رحمة هؤلاء الجند الذين يشتطون في الطلب، طلب المال بالخصوص، مع ما يرافق ذلك من قلة الموارد والجبليات وكثرة الخرج والتفقات بسبب عوائد الترف التي استحكمت، فتقع الدولة في ضائقة مالية تنتهي بها إلى الإفلاس، وبالتالي إلى الانحلال والمهرم والاضمحلال. وحينئذ ينهض طرف «ثوري» جديد يغري العصبيات الأخرى بالجرى وراء غايتها من الملك والسلطان فالترف والنعيم... وهكذا دواليك.

وإذن فإن نقطة النهاية والبداية معاً، هي هذا الترف والنعيم، هذه «الحضارة» المفسدة للعمران: «الحضارة» تستهوي البدو فتلتحم عصبياتهم للجرى نحوها و «الحضارة» تفسد طباع البدو فتعسر عصبيتهم ويختل عمرانهم وتسقط دولتهم.

هنا يكمن رأس المشكل: إن الدولة تهزم وتسقط لا لأن عصبية جديدة قامت مطالبة بالملك فغلبتها، بل إن هذه العصبية الجديدة إنما تقوم بالمطالبة لأن الدولة القائمة هزمت وتعدت إلى السقوط. إن هرم الدولة ليس نتيجة لفساد عصبيتها وكثرة الخارجين عليها، بل

إنه هو نفسه السبب في كل ذلك. أما علة هذا الهرم فهو ليس شيئاً آخر غير «الحضارة» بالذات.

من هنا يجب أن نلمس الحل لتلك المشكلة التي طرحناها في التمهيد الذي قدمنا به لهذا القسم، والتي كنا قد صغناها في السؤال التالي: لماذا كانت حركة التاريخ التي جسدناها ابن خلدون في الانتقال من البداوة إلى الحضارة عبر الدولة، حركة دورية، لا حركة مستقيمة؟

### ٣ - الصراع العصبي... والعامل الاقتصادي

إن الجواب الذي يقدمه لنا ظاهر نصوص المقدمة يتلخص في أن «الدولة بالحقيقة الفاعلة في مادة العمران، إنما هي العصبية والشوكة»، وهذا يعني أن القوة الذاتية للعصبية هي المسؤولة عن قيام الدول وسقوطها، عن اتساع رقعتها وزوال نفوذها، وبالتالي فإن العصبية هي المحرك الفعلي للتاريخ، وإنما هي التي تحدّد مجراه ومسيرته. ولكننا عندما أخذنا في تحليل آراء ابن خلدون في العصبية والدولة، تبين لنا أن هناك عاملاً آخر هاماً، ذا صبغة اقتصادية واضحة يجب ادخاله في الحساب، وإلا بقينا ندور مع «الدورة العصبية» من غير جدوى.

غير أنه يجب أن لا ننساق هنا، ونحن نؤكد أهمية إبراز ابن خلدون للعامل الاقتصادي في سياق تحليله للصراع العصبي، إلى تأويل آرائه تأويلاً لا يتفق مع تصور صاحب المقدمة للأمور. ذلك لأنه على الرغم من إبرازه لأثر العامل الاقتصادي في بعض الظواهر الاجتماعية، فإنه لم يتخذ منه العامل الحاسم. إن العامل الاقتصادي عند ابن خلدون ليس دوماً سبباً، بل قد يكون كذلك كما هو الشأن بالنسبة إلى بعض مظاهر البداوة والحضارة، كما قد يكون نتيجة كما هو الأمر بالنسبة إلى السلطة. إن السلطة عند صاحب المقدمة ليست نتيجة السيطرة الاقتصادية، بل إن السيطرة الاقتصادية أو الثروة على العموم هي نتيجة للسلطة أي لقوة العصبية الحاكمة.

وإذا كان ابن خلدون يعزو للخصب والجوع تأثيراً واضحاً في السلوك والسوي والتفكير، فإن مسلك هذا التأثير إلى وعي الانسان يأخذ طريقه إليه عن طريق جسمه مباشرة: «إن كثرة الأغذية وكثرة الأخطا الفاسدة الغفلة وطرولتها، تولد في الجسم فضلات رديئة ينشأ عنها بعد أقطارها في غير نسبة. ويتبع ذلك انكساف الألوان وقبح الأشكال من كثرة اللحم... وتغطي الرطوبات على الأذهان والأفكار بما يصعد إلى الدماغ من أبخرتها الرديئة فتجبر البلادة والغفلة والانحراف عن الاعتدال» (جملة، ج ١، ص ٤٩٥). وكما لا يخفى فإن هذا تفسير مستمد من طبيعيات عصره ولا علاقة له بالصراع الاجتماعي.

أضف إلى ذلك أن تفكير ابن خلدون، على الرغم من جدته وطرافة الموضوعات التي انشغل بها، كان يخضع لقوالب التفكير القديم - كما شرحنا آنفاً - فالمسألة بالنسبة إليه، مسألة

(طبع) لا مسألة ديالكتيك مادي أو صراع بين المتناقضات. إن هذه الطبائع أو العوارض الذاتية للعرمان، ليست نتيجة ترابط بين السبب والمسبب أو بين القضية ونتيجتها، بل هي عبارة عن الكيفية التي أجرى بها الله «العادة» هذه العادة التي استقرت وأصبحت «طباع» للعرمان تسير بمقتضاها الحياة البشرية.

وهكذا يتضح لنا أنه من الشطط والتعسف في التأويل القول بأن ابن خلدون كان من رواد المادية التاريخية<sup>(٢)</sup>. والحق أنه لا تحليلات ابن خلدون، ولا ظروف عصره الاجتماعية منها والاقتصادية، ولا منطق التفكير السائد آنذ، لا شيء من ذلك يسمح لنا بمثل هذا الاستنتاج. إن الصراع الاجتماعي أيام ابن خلدون، وخاصة في المجتمع الذي عاش فيه واتخذ موضوعاً لدراسته، مجتمع المغرب العربي في القرن الرابع عشر الميلادي، لم يكن صراعاً طبقياً، إن الاقتصاد آنذ لم يكن من القوة بحيث يطفئ على العلاقات الاجتماعية ذات الطابع غير الاقتصادي، وكما يقول جورج لوكاش: إن الاقتصاد في مجتمعات ما قبل الرأسمالية لم يكن قد وصل بعد إلى مستوى «الكائن - من أجل - ذاته» L'être-pour-soi ومن أجل ذلك فإن «الوعي الطبقي لم يكن قادراً بسبب من طبيعته ذاتها. لا على الظهور بمظهر واضح، ولا على التأثير بوعي في الحوادث التاريخية». إن الشيء الواضح في هذه المجتمعات ليس انقسامها إلى طبقات، بل إلى «عصابات»، بالمعنى الواسع للكلمة (عصابات قبلية، جماعات حرفية ومهنية... الخ)، ومن ثمة فإن الوعي بالانتماء إلى إحدى هذه «العصابات» كان وحده السائد: «إن الوعي «العصبي» Conscience d'état باعتباره عاملاً تاريخياً ملموساً يعني ويقنع Masque الوعي الطبقي ويمتعه حتى من إظهار نفسه»<sup>(٣)</sup>.

إن أصالة ابن خلدون ليست، في نظرنا، راجعة إلى كونه كان من رواد المادية التاريخية، الشيء الذي يتناقض مع لمادية التاريخية نفسها باعتبارها نظرية الطبقة العاملة في المجتمعات الرأسمالية، بل إنها تعود بالدرجة الأولى إلى كونه استطاع أن يربط بقوة بين العصبية وبين الشروط الموضوعية اللازمة لتفاعلها السياسية، وهي شروط ذات طابع اقتصادي واضح. إن ابن خلدون لم يفسر الحوادث التاريخية في الإسلام بالتمصب القبلي المجرد، ولا بالعامل الاقتصادي وحده، بل إنه وسع مفهوم العصبية ليدرج فيه مجموعة متنوعة من العلاقات والترابطات والفاعليات البشرية الناجمة، ليس عن النسب أو ما في معناه وحسب، بل تلك التي ترجع أيضاً إلى العلاقات الاقتصادية وأنواع الصراع الذي يستهدف الحصول على مستوى من العيش أحسن.

\*\*\*

لقد أبرز ابن خلدون العامل الاقتصادي في تحليلاته، ولكنه لم يوضح طبيعة هذا

(٢) من الباحثين الذين يرون هذا الرأي لاف كوست في كتابه:

Yves Lacoste, *Ibn Khaldoun; naissance de l'histoire, passé du tiers - monde* (Paris: Maspéro, 1966), pp. 201 ff.

György Lukács, *Histoire et conscience de classe; essai de dialectique*, traduit de l'alle- (٣) mand par Kostas Axelos et Jacqueline Bois, Arguments; 1 (Paris: Minuit, [1960]), pp. 81-82.

العامل ولا حقيقة الدور الذي يلعبه في سياق الأحداث التي جعلها موضوعاً للدراسة، لسبب رئيسي وهو أن هذا الدور نفسه لم يكن واضحاً ولا متبلوراً. إن التناقض الاسامي الذي تقدمه لنا تحليلات صاحب المقدمة، ليس من نوع التناقض بين جماعية الانتاج والملكية الفردية لوسائله، بل انه تناقض آخر له خصوصيته، التناقض بين «خشونة البداوة» و «ورقة الحضارة». هذا التناقض الذي تلعب فيه «الحضارة المفسدة للعرمان» الدور الرئيسي.

إن حياة الترف والتعيم تفكك ذلك الالتحام الذي كان الأصل في قيام العصبية بالمواجهة والمطالبة، وهو التحام فرضته عليها ظروف معاشية معينة، بل غط في الحياة خاص، هو «خشونة البداوة».

وهكذا فالعرمان البدوي الذي يقوم على البساطة والاقتصار على الضروري من العيش من جهة، وعلى التعاون والتعاقد وتقديم المصلحة العامة المشتركة على المصالح الشخصية الخاصة من جهة أخرى، والذي منه وفيه قامت العصبية النائرة المؤسسة للدولة، إن هذا العرمان، أو هذا النمط من الحياة، سرعان ما تختفي أسسه، فمعامله، بعد توطيد الدولة، لتجد العصبية الحاكمة نفسها، بين عشية وضحاها، أمام غط من الحياة، جديد، هو العرمان الحضري.

وفي خضم هذه الحياة الجديدة، حياة الترف والتعيم، تنشأ أجيال العصبية المؤسسة للدولة، بعيدة عن خشونة البداوة، فترث الملك والدولة، ولكنها لا ترث المقومات والدعائم الأساسية التي قاما عليها، من عصبية وشوكة، والتحام وتعاقد، وقدرة على تحمل المشاق، واستعداد دائم لفرض سيطرة الدولة وإرساء قواعد حكمها، ومن ثمة سرعان ما تمجد نفسها عاجزة عن الاحتفاظ بدولتها قوية موحدة كما نشأت، في مجتمع يفقد الوحدة والانسجام، مجتمع الوحدات القبلية المتنافسة المنعزلة، شبه المغلقة على نفسها، والتي تتحين الفرص لإعلان استقلالها أولاً، ثم المطالبة بالملك والدولة، إذا كانت الظروف مواتية، فتبدأ «الدورة» من جديد...

إن «الدورة العصبية» هي قيام دولة وسقوط أخرى داخل تجمع عصبي يرتبط بعصبية عامة واحدة: الدولة الجديدة تنشأ عندما تسقط الدولة القديمة في أزمة اقتصادية خانقة. وهذه الدولة الجديدة نفسها تهرم فتسقط عندما تمجد نفسها هي الأخرى غارقة في أزمة مماثلة لا مناص منها ولا مخرج من ضائقته.

فما هي بالضبط حقيقة هذه الأزمة؟ وما هي طبيعة هذا التناقض؟ إن ابن خلدون لا يقدم لنا جواباً واضحاً صريحاً عن هذا السؤال... بل إنه لا يطرح المشكل على هذا النحو، فالسؤال عنده مسألة «طبع» عمراني. ولكن آراءه وتحليلاته التي أدت بنا إلى طرح المشكلة على هذا الشكل، تقدم لنا عناصر مهمة، عناصر أبرزناها في الصفحات الماضية تمكننا من تلمس الجواب عن هذا السؤال الهام، وبالتالي تجعل في إمكاننا رسم الخطوط الكبرى لما يمكن أن نطلق عليه: «معالم نظرية خلدونية في التاريخ الاسلامي»، هذه المعالم التي سنحاول إبرازها في الصفحات التالية.

## خاتمة

# معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي

### ١ - عود على بدء

حاولنا في الفصول الماضية أن نستعرض ونحلل بمجمل آراء ابن خلدون في ما أسماه: «العمران البشري». ولعل القارئ يلاحظ أننا قد حرصنا أشد الحرص على أن يكون تحليلنا لما ورد في «المقدمة» من أفكار ونظريات، مقتصرأ على شرح الغامض منها وتصنيفها تصنيفاً يساعد على إبراز وحدتها، وبيان ترابطها وتكاملها، متجنبين قدر الإمكان الإسراف في التأويل أو الاستنتاج. وكل ما نرجوه هو أن نكون قد تمكنا من تجنب ذلك الخطأ الذي أشرنا إليه في مدخل هذه الدراسة، وهو الانسياق اللامقصود، مع استنتاجات بعيدة، قد لا يكون لها من أساس إلا جملة أو فقرة وردت في المقدمة كجزء من كل، لا كفكرة أو نظرية قائمة الذات. وتلك ظاهرة ترجع في الغالب إلى الرؤية غير الواضحة ولا الكاملة، الرؤية التي تخفي فيها الشجرة الواحدة، الغابة بأشجارها وأزهارها، بأدغالها، وفجواتها، وبعبارة أخرى، بكامل «صيفتها».

لقد كان ابن خلدون مؤرخاً، وأكثر من ذلك كان مفلسف تاريخ. وعلى مدى تمكنا من استيعاب الفكر الخلدوني بكيّيته، في ترابطه وتماسكه، يتوقف فهمنا للتفسير الذي يقترحه للتاريخ الإسلامي، أو على الأقل للعناصر الأساسية التي يقوم عليها مثل هذا التفسير.

إن الاحتفاظ للفكر الخلدوني بهويته الخاصة، بطابعه الخاص، ضرورة تفرضها المنهجية العلمية. ومع ذلك فإن هذا لا يمنع من أن يعمد الباحث في نهاية المطاف إلى استخلاص النتائج التي قد تلقي بعض الأضواء ليس على الماضي فقط، بل على الحاضر أيضاً. وهذا في نظري طبيعي تماماً، بل إنه في الحقيقة والواقع، الهدف النهائي والأخير من كل بحث أو دراسة من هذا القبيل. وإذا كنا ندعي أحياناً أننا ندرس التاريخ، سواء تاريخ الأفكار أو الحوادث، من أجل المعرفة لذاتها، فلنأنا في الحقيقة إنما نخفي أو نتجاهل، بقصد أو بدون

قصد، عنصراً هاماً، من العناصر التي تدفعنا إلى دراسته ألا وهو: اهتماماتنا المعاصرة، ومشاغلتنا الراهنة.

وهذه الحقيقة كما تنطبق علينا نحن، تنطبق أيضاً على ابن خلدون نفسه. إن صاحب «كتاب العبر» لم يعتمد على كتابة التاريخ، بل على إعادة كتابته، لمجرد الصدفة، أو بدافع التسلية، أو فقط، من أجل تسجيل أخبار الدول «ونسقها نسقاً». بل لقد كان الدافع له إلى إعادة كتابة التاريخ، والانكباب على تفسير حوادثه، وتعليل منعطفاته، أكثر من ذلك وأعمق.

لقد اندفع إلى التاريخ يستغني، وإلى الأحداث الماضية يستنطقها، تحت ضغط الحاضر الذي عاشه، حاضره الشخصي وحاضر دول الإسلام في عصره. لقد عانى تجربة مرة، ولكنه بدلاً من أن يبقى سجين هذه التجربة، راح يبحث في تجربة العصر عما قد يشرحها أو يبررها، وهذه بدورها دفعت به إلى التاريخ، لأنها ليست في واقع الأمر إلا امتداداً للتجربة الكبرى، تجربة الحضارة العربية الإسلامية. ولكن ابن خلدون الذي استطاع أن يقفز بوعيه من ذاتية وقائع حياته، إلى موضوعية وقائع العصر وأحداث التاريخ، لم يستطع أن يتحرر من العنصر الماسوي في تجربته. بل لقد رافق نظريته إلى الحاضر والماضي معاً، مما كان له أكبر الأثر في توجيه أبحاثه وصوغ اهتمامه. وهكذا، فعندما أطل من قلعة ابن سلامة، على القرون السبعة التي خلت إلى عهده من تاريخ الإسلام، استبد بنظره ذلك الواقع الممزق الذي آلت إليه دول العرب وحضارتهم: حوادث متلاحقة متزاحمة، متداخلة متشابكة، معالم الانهيار في مختلف الميادين، السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، فساءل عن السر في ذلك، تساءل عن أسباب قيام الدول وسقوطها، عن عوامل تزاحمها وتعاقبها، بل إنه ربط الحاضر بالماضي في هذه النظرة ذاتها، فطرح مشكل الحضارة الإسلامية كلها، ونظر هكذا إلى الأجزاء من خلال الكل، وحاول أن يجد تفسيراً لهذا «الكل» من خلال دراسة الأجزاء.

لماذا انهارت الحضارة العربية الإسلامية بعد أن بلغت مداها من العظمة والمجد؟ ذلك هو الإطار العام لتأملات ابن خلدون، وذلك أيضاً ما يشكّل جانباً من جوانب اهتمامات الفكر التاريخي والفلسفي المعاصر.

ولكن إلى أي مدى يمكننا الاعتماد على ما ورد في المقدمة من آراء ونظريات؟ وهل يجوز لنا أن نأخذ الأفكار التي استقها ابن خلدون من واقع عصره، وظروف تجربته الخاصة فنعممها على التاريخ الإسلامي كله؟

\*\*\*

كثيراً ما أخذ الباحثون المعنيون بالدراسات الخلدونية، على صاحب المقدمة، اعتماده على «استقراء ناقص» ومحدود، في صياغة نظرياته التي أرادها أن تكون شاملة عامة. لقد اقتصر ابن خلدون - في نظر هؤلاء - على ملاحظة أحداث معينة من التاريخ الإسلامي، تاريخ المغرب العربي على الخصوص، وبدلاً من أن يحصر نتائج ملاحظاته في إطارها الزمني

والمكان، راجع بعممها، ويجعل منها قانوناً عاماً يتحكم في الصيرورة التاريخية بكامل أبعادها. و«ذلك خطأ منهجي كبير كما لا يخفى».

ويؤيد هؤلاء الباحثون دعواهم هذه بأن ابن خلدون نفسه قد أشار بوضوح إلى أنه كان ينوي، فقط، التأريخ للقطر المغربي وحده «دون ما سواه من الأقطار لعدم إطلاعي على أحوال المشرق وأهمه، ولأن الأخبار المتناقلة لا توفي كنه ما أريد منه» (ج ١، ص ٤٠٦).

وفي رأينا أن هذه الدعوى، على وجهتها، مردودة. وذلك للاعتبارات التالية:

أ - إن تأكيد ابن خلدون على أن مشروعه كان مقتصرأً أول الأمر على التأريخ للمغرب دون المشرق، لجهله «أحوال المشرق وأهمه»، لا يعني أنه كان غير مطلع على تاريخ الإسلام في عهده الرئيسية (الخلفاء، الأمويون، العباسيون). بل إنما يعني فقط، وهذا ما أراد التعبير عنه، أن تاريخ المشرق، المعاصر له، كان غير واضح لديه بما فيه الكفاية، عندما اعتزم تنفيذ مشروعه قبل رحيله إلى المشرق. وقد كانت رحلته إلى المشرق فرصة مكتته، ليس من الاطلاع على تفاصيل الأحداث الماضية، فذلك ما كان مطلعاً عليه، بل مكتة فقط من التأريخ لأحداثه المعاصرة له. وهذا ما يشير إليه بوضوح حيث يقول: «ثم كانت الرحلة إلى المشرق (...) فأثنت ما نقص من أخبار ملوك المعجم بتلك الديار، ودول الترك فيها ملكوه من الأقطار، وأتبع بها ما كتبه في تلك الأساطار، وأدرجتها في ذكر المعاصرين لتلك الأجيال من أمم النواحي وملوك الضواحي» (ج ١، ص ٣٥٦).

إن الأمر هنا يتعلق إذن بالأحداث التي شهدتها الشرق في عصر ابن خلدون، (ملوك المعجم، دول الترك...) ولا يتعلق قط بالتاريخ الإسلامي جملة، هذا التاريخ الذي اطلع عليه اطلاعاً واسعاً قبل كتابته المقدمة من خلال مؤلفات المسعودي والطبري وغيرهما من كبار المؤرخين الذين سبقوه.

ب - حقاً إن نظريات ابن خلدون تحمل بشكل بارز طابع العصر الذي عاش فيه، وبصفة خاصة طابع الأحداث التي شارك فيها أولسها عن قرب. ولكن هذا لا يكفي مبرراً في الطعن في عمومية نظرياته، وتغطيتها لحوادث التاريخ الإسلامي إلى عهده. إن الدور الهام الذي يميزه ابن خلدون إلى البدو الرحل، أولئك الذين سُمّاهم بـ«العرب ومن في معناهم»، لم يكن ظاهرة خاصة لا بالقرن الثامن الهجري فقط، ولا بإفريقيا الشمالية فقط. لقد بدأت تحركات البدو الرحل، هؤلاء، منذ القرن الخامس الهجري في شرق العالم الإسلامي وغربه: (قبائل المثلثين من صنهاجة وقبائل زناتة في الغرب الإسلامي، وقبائل بني هلال وبني سليم، وقبائل المغول والتر، ثم القبائل التركية في المشرق...)، وهي تحركات مشابهة إلى حد كبير لتحركات القبائل العربية في عهد الفتوح، عصر الخلفاء والأمويين. وبالجملة يمكن القول إن الدور الذي لعبه البدو، في أيام ابن خلدون، هو نفس الدور الذي قاموا به خلال العصور الإسلامية كلها، لقد كان هؤلاء هم العنصر الأكثر فعالية في التاريخ العربي منذ البعثة المحمدية إلى عصر الانحطاط.

ولعل هذا ما جعل ابن خلدون يستطيع بسهولة الاستشهاد بأحداث التاريخ الاسلامي السابقة لعصره، بمثل ما يستشهد بالوقائع التي عاصرها، أو التي عرفها المغرب العربي قبل عصره بقرن. أضف إلى ذلك أن مناقشة صاحبنا للمؤرخين قبله، كانت تدور حول وقائع «قديمة» تنتمي إلى العصور الاسلامية الأولى، كل ذلك لا يدع مجالاً للشك في أن ابن خلدون قد استقى آراءه ونظرياته، ليس فقط من أحداث عصره، بل أيضاً من مطالعته كتب التاريخ، وناملاته فيها تحكيه من أخبار، وترويه من وقائع وأحداث. وهذا ما يؤكد هو نفسه إذ يقول: «ولما طالعت كتب القوم وسبرت غور الأمس واليوم، ... أنشأت في التاريخ كتاباً...».

ج - إن النقص الذي يلاحظ في تحليلات ابن خلدون ليس نقصاً في الاستقراء، إلا إذا جاز لنا أن نطالبه بتوسيع مجال بحثه إلى تاريخ الأمم والدول الذي كان مجهولاً عند المسلمين عامة أو على الأقل لم يكونوا يهتمون به (تاريخ اليونان، تاريخ الرومان... ) وهذا مأخذ لا يجوز لنا تسجيله إلا إذا نظرنا إلى آرائه باعتبارها تشكل فلسفة للتاريخ بالمعنى الحديث، وهذا شيء شجيبه من قبل. فابن خلدون لم يكن فيلسوف تاريخ بالمعنى الدقيق للكلمة، بل كان فقط مفلس تاريخ معين، هو تاريخ الاسلام إلى عهده.

وفي رأينا، فإن العيب الأساسي في أبحاث ابن خلدون هو ذلك العنصر الذاتي الذي لم يستطع التحرر منه، الذي صبغ نظره إلى التاريخ الاسلامي بتلك الصبغة المأساوية التي أشرنا إليها. ومع ذلك فإن نظريات صاحب المقدمة تعكس جانباً مهماً من جوانب تاريخ الاسلام وحضارته، جانباً لا يجوز إغفاله ولا التقليل من أهميته.

إن أهمية آراء ابن خلدون، ليست في كونها تقدم نظرية كاملة في التاريخ الاسلامي. فمثل هذه النظرية، وإن وجدت، لا بد أن تحتاج يوماً إلى تكملة أو تعديل. فالتطور التاريخي وتقدم الأبحاث يفرضان ذلك. إن أهمية مقدمة ابن خلدون بالنسبة إلى الفكر التاريخي والفلسفي المعاصر كامنة في كونها شهادة ثمينة تبرز العوامل الفاعلة في التجربة الحضارية في الاسلام، هذه العوامل التي يقوم عليها، ويجب أن يقوم عليها، كل فهم أو تفسير أو «نظير» للتاريخ العربي.

## ٢ - العوامل الفاعلة في التجربة الحضارية في الاسلام

نحن إذن أمام شهادة يجب استنطاقها، وأمام أفكار يجب التفكير فيها من جديد، إذا ما أردنا أن نكون لأنفسنا نظرية في تاريخنا وحضارتنا. فما هو مضمون هذه الشهادة؟ وما هي الأفاق الجديدة التي تكشف عنها؟

تشير هذه الشهادة، كما لاحظنا ذلك سابقاً في أماكن متفرقة، إلى أن ثمة ثلاثة عوامل أساسية يعتبرها ابن خلدون، مجتمعة متفاعلة، ذات أثر حاسم في التجربة الحضارية في الاسلام، وهذه العوامل هي: عامل ايدولوجي، عامل اجتماعي، عامل اقتصادي. فلنفصل القول في هذه العوامل لنرى الدور الذي يعزوه لكل منها، في إطار تداخلها وتشابكها.



- العامل الايديولوجي: ونعني به الدين بمفهومه الواسع، سواء كان نبوة أو دعوة اصلاحية تعتمد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما نعني به أيضاً، الخلافات المذهبية سواء منها ما كان دينياً في أصله وحقيقته، أو ما اتخذ من الدين ستاراً وقتناعاً.

والواقع أن الدين، بهذا المعنى، قد لعب دوراً لا يمكن اغفاله، في ما عرفه التاريخ الاسلامي من أحداث. فالدولة الاسلامية في عهد النبي والخلفاء، إنما تأسست، وتوطدت دعائمها، انطلاقاً من الدعوة المحمدية. ويغض النظر عن النقاش النظري الذي دار ويدور حول ما إذا كان الاسلام ديناً فقط أم ديناً ودولة معاً، فإن الواقع التاريخي يؤكد أن الدعوة الاسلامية التي قامت في جزء كبير منها على أساس الجهاد (الغزوات والفتوحات)، كان لا بد لها أن تعتمد على جهاز سياسي عسكري نشأ بسيطاً ليتطور بسرعة إلى جهاز معقد هو الدولة بالذات. وهذا ما حصل بالفعل، فالارتباط بين الدين والدولة في الاسلام، على الأقل في العصور الأولى، حقيقة تاريخية ثابتة، والذي يمتنا هنا بصفة خاصة، هو بيان نوعية هذا الارتباط، ومدى تأثيره في سير الاحداث التاريخية، من وجهة نظر ابن خلدون.

يقدر ابن خلدون، كما رأينا سابقاً، أن الدولة، باعتبارها «وازعاً» يدفع عدوان الناس بعضهم عن بعض، ضرورة من ضرورات الحياة الاجتماعية. فهي تنشأ سواء كان هناك شرع أم لم يكن. ولكن ابن خلدون يرى في نفس الوقت، أنه ليس كل شكل من أشكال الحياة الاجتماعية يسمح بقيام سلطة مركزية يخضع لها الجميع. إن قيام هذا النوع من السلطة - أي الدولة - لا يتأتى في نظره، إلا بوجود شروط معينة، وفي مقدمتها الاستقرار في الأرض، ومن ثمة الحياة الاجتماعية الحضرية، أو شبه الحضرية. أما الحياة البدوية الصرف التي يشكل غط معيشة البدو الرحل النموذج الأعلى فيها، فإنها لا تساعد على قيام حكم مركزي يتولى السلطة فيه شخص واحد تكون له الغلبة والسلطان على الجميع.

ذلك لأن هؤلاء البدو، وعلى رأسهم عرب الجاهلية في جزيرتهم، بل في ياديتهم، يعيشون جماعات متنافرة، تقوم الرابطة بينها على النسب الذي يجمع بين الأفراد ويفرق بين المجموعات. إن الشروط المادية لحياة هؤلاء (جلب الأرض - التنقل - قلة المرعى) قد أكسبتهم صفات معينة - شرحناها آنفاً - لا يستقيم معها قيام سلطة جامعة يمكن أن تتطور تلقائياً إلى سلطة مركزية من نوع الدولة. ولذلك كان لا بد، لكي تقوم لهم دولة، من عامل آخر «يقبل طبايعهم» ويوحد صفوفهم، ويوجه قواهم ونشاطهم وجهة أخرى، غير وجهة الصراع القبلي الذي ينخر كياناتهم باستمرار.

هذا العامل المطلوب هنا، هو الدين بالذات. الدين «المذهب للخلطة والألفة، الوازع عن التحاسد والتنافس. فإذا كان فيهم النبي أو الولي الذي يبحثهم على القيام بأمر الله، ويلذب عنهم مذمومات الأخلاق، ويأخذهم بمحمودها، ويؤلف كلمتهم لإظهار الحق، تم اجتماعهم وحصل لهم التغلب والملك» (ج ٢، ص ٤٥٦).

وابن خلدون عندما يقرر هذا، لا يفكر في دولة العرب، عرب الجزيرة فقط، بل يفكر

أيضاً في جميع أولئك الذين أطلق عليهم «العرب ومن في معناهم» من «زناتة والأكراد والتركمان وأهل اللثام من صنهاجة» (ج ٢، ص ٤٤٧)، أي سكان المناطق الصحراوية وشبه الصحراوية التي تمتد من جنوب المغرب وموريتانيا على الشاطئ الأطلسي غرباً، إلى تحوم الصحراء الليبية، إلى صعيد مصر، وبلاد العرب وما وراء فارس وشمال العراق وسوريا من بلاد الترك والتركمان... إن جميع الدول التي أقامها سكان هذه المناطق، وهم «أعرق في البداوة»، كانت تعتمد على دعوة دينية معينة، أو على الأقل كانت تستر بستارها. (المرابطون الموحدون والخفصيون ومن قبلهم العبيديون في الغرب الاسلامي، ودول الشيعة ورد الفعل السني، السلاجقة والأتراك في المشرق).

إن ابن خلدون يقرر إذن، وبكامل الوضوح، أن الدين كان شرطاً ضرورياً لقيام دولة «العرب». ولكن هذا الشرط ليس كافياً في نظره. لأن الدعوة الدينية نفسها، وهي تستهدف في الغالب تغيير الأوضاع القائمة، الأخلاقية منها والاجتماعية، ثم السياسية أيضاً، لا تتم ولا تنجح إلا عندما تبتناها جماعة قوية بعدها، ملتزمة بعصبيتها: «إن الدعوى الدينية من غير عصية لا تتم» (ج ٢، ص ٤٦٨). إن عصية النبي، عصية بني هاشم، وعصية قريش عموماً، هي التي مكنت الدعوة للمحمدية من الانتشار بين صفوف القبائل العربية، التي تشكلت منها بعد اسلامها، عصية عربية جامعة، قوة عسكرية ضخمة، نشرت الإسلام شرقاً وغرباً بالجهاد والفتح، وأقامت دولة الإسلام قوية واسعة.

إن العصية - عصية قريش أولاً وعصية العرب جميعاً - كانت شرطاً ضرورياً لنجاح الدعوة الاسلامية وقيام دولة العرب. مثلاً أن الاسلام نفسه كان شرطاً ضرورياً لانشام العصبية العربية وتأسيسها الدولة... وهذا الذي حدث بالنسبة إلى دولة العرب، حدث أيضاً - في نظر ابن خلدون - بالنسبة إلى الدول الاسلامية مشرقاً ومغرباً: فالدعوة «العلوية - العباسية» لم تنجح في تأسيس الملك والدولة إلا بعد أن استندت إلى «عصية الفرس» ضد العصية العربية التي اعتمد عليها بنو أمية قبلهم. والدعوة المرابطية التي قام بها عبد الله بن ياسين لم تتمكن من تأسيس الدولة إلا عندما تمكنت من توحيد عصية الملثمين من صنهاجة المنتقلين في صحراء المغرب. وكذلك الشأن بالنسبة إلى الدعوة «التومرية» الموحدية، فهي لم تستطع القضاء على دولة المرابطين وتأسيس دولة جديدة إلا عندما استندت إلى القبائل المصمودية المقيمة بالأطلس الجنوبي.

أما الدعوات الدينية أو الحركات الإصلاحية التي كانت تقوم بدون الاعتماد على إحدى العصبية، فقد كان مألوماً جميعاً الفشل السريع. وكلنا نذكر انتقاد ابن خلدون، بل سخرته اللاذعة من دعاة الإصلاح - المخلصين منهم أو «الموسوسين» الذين «يأخذون أنفسهم بإقامة الحق ولا يعرفون ما يحتاجون إليه في اقامته من العصبية، ولا يشعرون بمغبة أمرهم ومآل أحوالهم (...). والغلط فيه من الغفلة على اعتبار العصبية...» لأن «أحوال الملوك والدول راسخة قوية لا يزحزحها ويسلم بناءها إلا المطالبة القوية التي من ورائها عصبية القبائل والعشائر» (ج ٢، ص ٤٧٢).

وإذن، فإن العامل الايديولوجي (الدين وما في معناه) لم يكن يلعب في تاريخ الإسلام، حسب ابن خلدون ذلك الدور الحاسم الذي يعزى له عادة ذلك، لأن فاعليته مشروطة بعوامل أخرى، وعلى رأسها العصبية التي قلنا قبل إنها عبارة عن الإطار التنظيمي - الطبيعي لكل حركة سياسية في أوساط البدو.

- العامل الاجتماعي: العصبية: الدولة العربية إذن لم تعتمد في قيامها على الدين وحده، بل على العصبية والدين معاً، مثلها في ذلك مثل أغلبية الدول الإسلامية التي قامت على أكتاف البدو الرحل. وقد رأينا من قبل، ويزيد من التفصيل كيف أن العصبية هي أساس الملك، وأنها الشرط الضروري، وأحياناً الكافي لقيام الدول، فلا داعي لتكرار ذلك. والذي يمتنا هنا بنوع خاص، ونحن بصدد دور العصبية في التاريخ الاسلامي، هو ما يقرره ابن خلدون من أن عصبية «العرب ومن في معناتهم»، قد طبعت بطابعها، دولهم وممالكهم، وبالتالي الحضارة العربية الاسلامية كلها بمختلف مظاهرها السياسية والاجتماعية والعمرانية والثقافية.

فمن الناحية السياسية كان لهذه العصبية، عصبية البدو الرحل المقترنة دوماً به «خلق البداوة» دور أساسي في عدم استقرار الحكم في الاسلام وعدم «طول» أمد الدولة فيه. إن هذه العصبية التي لا تقبل سيطرة ولا خضوعاً، قد بقيت تمارس تأثيرها على الدول الاسلامية إلى مدى قرون طويلة. ذلك لأنه إذا كان الإسلام قد وحد العرب وجعل منهم قوة اكتسحت امبراطوريتي الروم وفارس شرقاً، ودول البربر والمعجم غرباً، فإن هذه «الوحدة» لم تكن سوى اطار معطط لعصبية متعددة، كانت كل واحدة منها تحتفظ بكيانها وشخصيتها. إن إسلام العرب لم يكن يعني زوال العصبية التي فرقت بينهم، مثلاً أن اسلام الفرس والروم والبربر والترك وغيرهم، لم يكن يعني اندماجهم الكلي في «أمة» العرب والاسلام. بل لقد بقيت هذه العصبية، وعلى رأسها العصبية العربية المتعددة، عبارة عن تكتلات سياسية، قبلية أو شبه قبلية، تحتفظ كل جماعة فيها بذاتييتها، مما جعل المجتمع الاسلامي مجتمع كثرة إلى أبعد الحدود.

إن هذا «الوضع العصبي»، هذه الوحدة القائمة على الكثرة، كان العامل الذي تحكم، إلى أبعد الحدود، في الأحداث السياسية والاجتماعية التي شهدتها التاريخ الاسلامي.

لقد لعبت عصبية العرب في المجتمع الاسلامي خلال العصور الأولى من تاريخه، دورين متناقضين، ككل عصبية: دور الرابطة الجامعة عند مواجهة غير العرب، مسلمين كانوا أم غير مسلمين، ودور العصبية المفرقة بالنسبة إلى العرب أنفسهم.

لقد سيطرت العصبية العربية لأنها العصبية الغالبة التي لم يضعفها ملك ولا دولة في الجاهلية، على «عصبية» غير العرب من الروم والفرس، التي كانت قد ضعفت وتلاشت بطول أمد الدولة والحضارة في هذين الشعبين. وسيطرت عصبية قريش على العصبية العربية كلها، لكونها العصبية التي كانت لها الغلبة قبل البعثة المحمدية، والتي جاء الإسلام

ليزيدها قوة وغلبة. ولكن عصية قريش نفسها لم تكن واحدة بل كانت عصبيات متعددة، كانت الرئاسة فيها في عبد مناف، وعصية عبد مناف كانت في بني أمية. من أجل ذلك فشلت حركات الهاشميين (علي وبنوه وشيعته)، على الرغم من قربانهم للنبي، وأهليتهم الدينية للخلافة (ج ٢، ص ٥٦٣)، كما فشلت حركة ابن الزبير للسياس نفسه، «لأن بني أسد (وابن الزبير منهم) لا يقاومون بني أمية، في جاهلية ولا إسلام» (ج ٢، ص ٥٦١).

وإذن فإن العامل الذي لعب الدور الحاسم في الأحداث السياسية الخطيرة، التي عرفها الإسلام في طور نشأة دولته، خاصة منها حرب صيِّين وانتقال السلطة إلى معاوية دون علي، هو قوة العصية الأموية في الجاهلية، واستمرار تلك القوة في الإسلام بما اكتسبه من قوة ونفوذ في الشام التي كان معاوية والياً عليها.

وهكذا، فالصراعات السياسية التي شهدتها الدولة الإسلامية حين نشأتها، وعقب وفاة الرسول مباشرة، كانت - في نظر ابن خلدون - استمراراً للصراع القبلي الذي كان سائداً من قبل. ولم تختلف نتيجة هذا الصراع في الإسلام عنها في الجاهلية. فالغلبة كانت دوماً للعصية التي كانت لها القوة والفاعلية في الجاهلية. وهذا يعني أن العامل الديني لم يغير من طبيعة الأمور إلا في فترة السوي وما أعقبها من خلافة أبي بكر وعمر، حيث كانت «الخوارج والمعجزات» ما تزال تمارس تأثيرها. أما بعد ذلك، أي بعد أن زال اندهاش الناس من الوحي وخوارقه، فقد «صار الحكم للعادة كما كان، فاعتبر أمر العصية وبجاري العوائد...» (ج ٢، ص ٥٥٦).

ولكن عصية قريش، وعلى رأسها عصية بني أمية، لم يكن من الممكن أن تبقى قوية مسيطرة بعد أن حققت غايتها في الملك، وبلغت منتهى ثمراته وأهمها حياة الترف والنعيم. وهما «كاسران من سورة العصية» كما قلنا. وهكذا فإنه ولما ضعف أمر قريش وتلاشت عصبيتهم بما نالهم من الترف والنعيم، وما أنفقته (= وزعتهم) الدولة في سائر أقطار الأرض، عجزوا عن حل الخلافة، وتغلبت عليهم الأعاجم، وصار الحل والعقد لهم» (ج ٢، ص ٥٢٣).

إن استئثار العرب بالملك وثمراته، وفي مقدمتها الجاه والثروة، قد أفسد عصبيتهم، وأيقظ عصبيات الأمم سواهم مشرقاً ومغرباً. وهكذا انقسمت الدولة ابتداء من أوائل العصر العباسي إلى دول متناحرة، تستند كل منها إلى عصية معينة معادية للعصيات الأخرى (الأمويون في الأندلس، الأدارسة ودول البربر في شمال إفريقيا، ثم عدد من الدول والأمارات في المشرق لم يكن خضوعها للخلافة العباسية يتعدى في معظم الأحوال الخطبة على المنابر).

نخلص من ذلك كله إلى أن العصية (عصية العرب، وعصبيات الأعاجم من الفرس والترك والبربر)، قد لعبت الدور الحاسم في عدم الاستقرار السياسي في تاريخ الإسلام. إن هذا التاريخ، في نظر ابن خلدون، كان تاريخ صراع بين العصبيات، صراع اكتسب في معظم الأحوال غطاء دينياً.

هذا من حيث الظاهر، أما في العمق، فإن العامل المحرك لهذا الصراع والمسؤول عن المظاهر الاجتماعية والعمرانية والثقافية التي تميّزت بها الحضارة العربية الإسلامية، كان شيئاً آخر، إنه: «شؤون المعاش». وبالتخصيص: «النحلة المعاشية» التي يختص بها هؤلاء «العرب ومن في معانهم»، والتي كان لها الأثر البعيد في تشكيل عصبانيتهم، وتحديد طباعهم وأخلاقهم وسلوكهم.

وهكذا فكما أن دور العامل الديني مشروط بالعصبية، فإن دور العصبية نفسها تحدده الشروط المادية لحياة هؤلاء البدو الرحل. ومن ثمة فإن العامل الديني والعامل الاجتماعي مرتبطان في تأثيرهما وفاعليتهما بعامل آخر، هو العامل الاقتصادي بالذات.

- العامل الاقتصادي: إذا كان ابن خلدون قد أبرز دور العصبية في التاريخ الإسلامي في فصول عديدة من مقدمته، وإذا كان قد تعرّض لدور عامل الدين غير ما مرة، سواء عند تحليله لفاعلية العصبية، أو عند دراسته لمسألة «الخلاف» وتوابعها، فإنه لم يغفل قط دور العامل الاقتصادي في أي جانب من جوانب أبحاثه.

وهكذا، فضرورة الاجتماع راجعة أساساً إلى حاجة الناس إلى التعاون من أجل «تحصيل الغذاء». واختلاف أقاليم المعمور من حيث كثرة العمران وقلته، راجع إلى اختلافها من حيث «الجذب والحصب»، وهو اختلاف يعود إليه أيضاً ذلك التباين الذي يلاحظ بين سكان «الأقاليم» سواء في ما يتعلق بأحوالهم الجسمية كالألوان، أو بصفاتهم المعنوية كالأخلاق والطباع والمعادن. ليس هذا فحسب، بل إن اختلاف الأجيال في أحوالهم، أي اختلاف البدو عن الحضر، واختلاف أصناف كل منها عن الأخرى، إنما يعود إلى «اختلاف نحلتهن من المعاش». وأيضاً فإن ملازمة العصبية للبداءة تعني في ذات الوقت ملازمتها لشطف العيش وخشونته والاقتصار على الضروري منه. والملك الذي هو غاية للعصبية إنما يطلب من أجل ثمراته التي أهمها تجاوز «ضرورات العيش وخشونته» إلى نوافله ورقته وزينته... إلى رقة الأحوال في الطعام والملابس والفرش والآنية... والدولة إنما تهرم وتضمحل لسبب رئيسي هو «استحكام عوائد الترف في أهلها» و«عدم إيفاء دخلهم بخرجهم»... الخ.

لقد أبرز ابن خلدون دور «الحصب والجذب»، وألحّ على أهمية «شؤون المعاش» في العمران البشري بمختلف أنواعه ومستوياته. وأراؤه في هذا الصدد تكاد تشكل نظرية كاملة لو أنه صاغها بشكل أكثر تجريداً وعمومية.

نعم، إن ابن خلدون قد خلط أحياناً بين دور العامل الطبيعي - الجغرافي، وبين دور الاقتصاد، فلم يبين بوضوح أثر العمليات الاقتصادية والنشاط الانتاجي ككل، في التطور الاجتماعي والتحول التاريخي. وهذا راجع في نظرنا، لا إلى ضعف في رؤية ابن خلدون، بل إلى طبيعة العامل الاقتصادي في عصره، والمصور التي سبقته من تاريخ الإسلام. إن الاقتصاد آنذاك لم يكن قد كشف بعد الفتنة عن نفسه بمثل ما هو عليه اليوم ومنذ الثورة

الصناعية. لقد كان الانتاج بدائياً ضعيفاً، والعلاقات القائمة على النسب أو ما في معناه طاغية على الروابط الاقتصادية التي كانت بدورها محدودة في نطاق الأسرة أو العصبية في البداية، وفي اطار الطائفية (العرقية أو المهنية، أو الدينية) في المدينة. إن الفاعلية البشرية في هذا الميدان، ميدان الاقتصاد، كانت خاضعة للطبيعة وظروف البيئة، ومقنعة بالعلاقات الاجتماعية التي تسمح بقيامها، بل تفرضها، هذه الظروف نفسها.

من هنا يتضح أنه من غير المعقول أن تلوم ابن خلدون على «ضعف» رؤاه فيما يتعلق بالعامل الاقتصادي. كما أنه من غير المعقول أيضاً أن نحاول نحن تكملة هذه الرؤية، رؤية ابن خلدون، بتأويلها تأويلاً يستند إلى رؤيانا الحالية، فنجعل منه هكذا أحد «رواد المادية التاريخية».

إن عبقرية ابن خلدون، ليست راجعة، في الحقيقة، إلى إبرازه هذا العامل أو ذاك، بل إنما في مجالته لأثر هذه العوامل كلها، في تفاعلها وديناميتها. وإذا كان ابن خلدون لم يعتمد الديالكتيك كمنهج، فقد فرض عليه الواقع الحي، الواقع الاجتماعي والتاريخي المتطور، ديالكتيك وجدليته. وهكذا زاوج ومزج بين العصبية والدين، ونظر إلى فاعليتها من خلال تأثيرهما المتبادل. كما زاوج بين العامل الاقتصادي، (شؤون الماش،) والعامل الطبيعي، (تأثير المناخ والخصب والجذب)، ونظر إلى تأثيرهما ككل. ثم ربط بين ذلك كله، بين تأثير العصبية والدين، والطبيعة والاقتصاد في أنظمة واحدة، متداخلة العناصر، متشابكة الأطراف، وسأها «طبائع العمران». وهكذا فإن ابن خلدون لم يقل بحتية جغرافية منفصلة، ولا بجزرية دينية قاهرة، ولا بحتية اجتماعية أو اقتصادية معينة، بل مزج بين هذه الحتميات كلها في «حتمية» واحدة هي «الحتمية العمرانية» إن صح القول.

\*\*\*

ومن خلال هذه العوامل الفاعلة المتداخلة المتشابكة، التي نظر إليها ابن خلدون على أنها عوامل ثابتة تشكل ما أسماه: «طبائع العمران»، تبدو حركة التاريخ الاسلامي في شكل حركة دورية تشخصها عملية قيام الدول وسقوطها، وتتحكم فيها، وإلى حد بعيد، تلك العوامل مجتمعة.

إن قيام إحدى العصبيات بالثورة والمطالبة غالباً ما يقتزن بنقص في موارد عيشها، إما بسبب عوامل طبيعية كالجفاف، أو بتدخل السلطة المركزية (جمع الضرائب والمغارم)، كما قد يصاحب ذلك كله قيام دعوة دينية إصلاحية تأمر بالمعروف وتنهي عن المنكر، فتتجه هكذا تلك الجماعة الشائرة نحو «الغزو للمنظم»، و«الثورة الدائمة»، إلى أن ينتهي بها الأمر إلى الإجهاد على الدولة القائمة وتأسيس دولة جديدة، سرعان ما تدخل في «طور الحضارة»، ومن ثمة في أزمة اقتصادية تهوي بها إلى التلاشي والاضمحلال، وهكذا دواليك.

إن هذه الحركة الدورية لا تفسرها العوامل الطبيعية - الجغرافية منفردة، ولا العامل الديني بمفرده، لأن فاعليته السياسية مشروطة كما رأينا بوجود عصبية قوية، ولا تفسرها

العصية وحدها، لأن العصية كما قلنا ليست عند نهاية التحليل إلا ذلك الإطار التنظيمي الطبيعي للمجتمع البدوي... القبلي، بل لا بد أن يكون وراء هذه «الدورة العvisية» المتكررة، عامل آخر ذو صبغة اقتصادية أساسية هو المسؤول عن الأزمة الاقتصادية الدورية التي تشكل الحلقة التحتية لتلك الدورة العvisية.

ونحن نعتقد أن في إبراز ابن خلدون للهوة العميقة التي تفصل حال البداوة عن طور الحضارة، وفي إلحاحه على أن التغيير الاجتماعي والتطور التاريخي مرتبطان أشد الارتباط بعملية الانتقال من البداوة إلى الحضارة، وإن هذا الانتقال يتم عبر نوع من الطفرة، لا عبر تطور طبيعي تدريجي يتم على مراحل، ثم إن في تحليله الدقيق للنحلة المعاشية التي يختص بها البدو الرحل أو «العرب ومن في معناهم» الذين لعبوا الدور الأكبر في أحداث عصره والعصور السابقة له، إلى جانب تحليله الرائع لـ «الحضارة المفصلة للعرمان»... نحن نعتقد أن في هذه الأمور كلها، إذا ربطنا بين بعضها بعضاً، ما يكشف عن أن هناك تناقضاً أساسياً، هو المسؤول عن تلك العملية الديالكتيكية المغلقة، وهاتيك الأزمة الاقتصادية الدورية.

لما حقيقة هذا التناقض إذن؟ ما عوامله وما نتائجه؟

### ٣ - التناقض بين خشونة البداوة ورفقة الحضارة

خشونة البداوة ورفقة الحضارة، في لغة ابن خلدون، نمطان من الحياة على طرفي نقيض: الأول خاص بالبدو عموماً، والرحل منهم خصوصاً، والثاني تختص به فئة اجتماعية غير دائمة ولا قارة، هي الأرستقراطية الحاكمة.

وإذا كان التباين بين هذين النمطين من الحياة يتجل في مظاهر عدة، فردية وجماعية، مادية ومعنوية، فإن الأساس الذي يقوم عليه، أساس اقتصادي محض:

خشونة البداوة: تعني أساساً، الاقتصاد وعلى المعاش الطبيعي من الفلح والقيام على الانعام... على الضروري من الأقوات والملابس والمساكن وسائر الأحوال والمعونات (ج ٢، ص ٤٠٩)، إنها أسلوب في الحياة، خاص بأولئك الذين يقطنون في الغالب «الأرض الحرة» التي لا تثبت زرعاً ولا عشياً بالجملة... مثل أهل الحجاز وجنوب اليمن، ومثل الملثمين من صنهاجة الساكنين بصحراء المغرب وأطراف الرمال فيما بين البربر والسودان... ومثل العرب أيضاً الجائلين في القفار... (ج ١، ص ٤٩٤) وفي معناهم طعون البربر وزناة المغرب، والأكراد والترك بالشرق، هؤلاء الذين «يتخذون البيوت من الشعر والوبر أو الشجر أو من الطين والحجارة غير منجدة» والذين «قد يأوون إلى الفيران والكهوف»، ويتناولون يسيراً من الأقوات، «بعلاج أو بتبر علاج البتة، إلا ما مسته النار». وعلى العموم فإن «اجتماعهم وتعاونهم في حاجاتهم ومعاشهم وعمرانهم من القوت والكين والدفءة إنما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة، ويحصل بلغة العيش، من غير مزيد عليه، للعجز عما وراء ذلك» (ج ٢، ص ٤٠٨).

أما رقة الحضارة فتعني خاصة «أحوال الرفه والدعة» . . . وعوائد الترف البالغة مبالغها في التأنق في علاج القوة واستجادة المطايخ وانتقاء الملابس الفاخرة في أنوعها من الحرير والديبايج وغير ذلك، ومعالة البيوت والصروح، وأحكام وضعها في تنجيدها. . . (ج ٢، ص ٤٠٨) إنها غطت من الحياة خاص بأولئك الذين «ألقوا جنوهم على مهد الراحة والدعة وانغمسوا في النعيم والترف، ووكّلوا أمرهم في المدافعة عن أحوالهم وأنفسهم إلى واليهم والحاكم الذي يسوسهم، والحامية التي تولت حراستهم، واستناموا إلى الأسوار التي تحوطهم، والحرز الذي يحول دونهم، فلا تهيجهم هيعة، ولا ينفّرهم صيد، فهم غارون آمنون، قد ألقوا السلاح، وتوالى على ذلك منهم الأجيال، وتنزلوا منزلة النساء والولدان الذين هم عيال على أبي موأهم، حتى صار ذلك خلقاً ينتزل منزلة الطبيعة» (ج ٢، ص ٤١٨).

نعم إن التباين بين هذين النمطين من الحياة، ربما يكون عاماً، مع بعض التفاوت والاختلاف، في معظم البلدان وعلى مرّ المصور. لكن التناقض بينها ليس قائماً فقط في مجرد اختلاف أحدهما عن الآخر، بل إنه في انتقال الجماعة البشرية الواحدة من «نكد العيش وشظف الأحوال وسوء المواطن»، إلى «التفنن في الترف واستجادة أحواله»، و«سكنى القصور والضيايع» . . . انتقالاً غير طبيعي، غير ناتج عن تطور تدريجي وتحسن مطرد في ظروف الانتاج ووسائله. . . وإنما هو تحول يتم على شكل طفرة، وفي مدة من الزمن قصيرة، هي المدة التي يتمكن فيها أفراد تلك الجماعة من استلام السلطة وتأسيس الملك والدولة.

أما سلاحهم في هذه «الطفرة» فهو «خلق التوحش الذي استحكم فيه» نظراً «لنفردهم عن المجتمع، وتوحشهم في الضواحي، وبعدهم عن الحامية، وانتباذهم عن الأسوار والأبواب» مما جعلهم «أقدر على التغلب، واستعباد الطوائف لقدرتهم على محاربة الأمم سواهم، ولأنهم ينتزلون من الأهلين منزلة المفترس من الحيوانات العجم».

وأما سبيلهم إلى «رقة الحضارة»، بعد توطيد دعائم ملكهم، فهو «تقليدهم أهل الدولة السالفة» لأن «أحوالهم يشاهدون وعينهم في الغالب يأخذون» (ج ٢، ص ٤٨٨). وهكذا «يذهبون إلى اتباع من قبلهم في عوائدهم وأحوالهم. . . وينزعون مع ذلك إلى رقة الأحوال في اللطاعم والملابس والفرش والأتية، ويفتخرون في ذلك، ويفخرون فيه غيرهم من الأمم في أكل الطيب ولبس الأتيق وركوب الفاره» (ج ٢، ص ٤٨٠).

وأما الأساس الذي يقيمون عليه «حضارتهم» هذه، فهو الجاه الذي اكتسبوه بقوة السلاح، والذي يفيدهم المال ويكسبهم الثروات، الجاه الذي «إن كان متسعاً كان الكسب الناتج عنه كذلك، وإن كان ضيقاً قليلاً فمثله» (ج ٣، ص ٩١٠). وجاه هؤلاء متسع، طويل عريض، لأنه جاء الدولة التي أقاموها، والتي يعيشون بها ومنها: «الدولة تجمع أموال الرعية وتنفقها في بطانتها ورجالها، فيكون دخل تلك الأموال من الرعايا، وخرجها في أهل الدولة، ثم فيمن تعلق بهم من أهل المصر، وهم الأكثر، فتعظم لذلك ثروتهم ويكثر غناهم، وتزيد عوائد الترف ومذاجه، وتستحكم لديهم الصنائع في سائر فنونه» (ج ٣، ص ٨٧٢).



هذا الأساس واه بطبيعتة: إن المال الذي تجمعه الدولة لتنفقه على بطانتها، إنما مصدره الغزو والقرائن والمخارم والجليايات ويختلف صنف المصادرات، وهي كلها تدابير تؤدي إلى نقصان المال المجبى لا إلى زيادته، كما شرحنا ذلك آنفاً<sup>١</sup>. وهكذا تكون النتيجة، بل النهاية المحتومة، حتى أنه بكثرة عوائد الترف فيهم وتزيد نفقاتهم على أعطيائهم، ولا يفي دخلهم بخارجهم... ثم يزداد ذلك في أجيالهم المتأخرة إلى أن يقصر العطاء كله عن الترف وعوائده، وتغيب الحاجة، وتطالبهم ملوكهم بحصر نفقاتهم في الغزو والحروب، فلا يجدون وليجة عنها، فيوقعون بهم العقوبات، ويستزعون ما في أيدي الكثير منهم، يستأثرون به عليهم، أو يؤثرون به أبناءهم وصنائع دولتهم، فيضعفونهم لذلك عن إقامة أحوالهم، ويضعف صاحب الدولة بضعفهم... فتضعف الحماية لذلك، وتسقط الدولة، ويتجاسر عليها من يجاورها من الدول، أو من هو تحت يدها من القبائل والمصائب، ويأذن الله فيها بالقضاء الذي كتبه على خلقه» (ج ٢، ص ٤٨٣).

\*\*\*

نحن هنا، إذن، أمام وضع غريب شاذ: أمام «حضارة استهلاكية غير منتجة، أقيمت على أساس اقتصادي واه، وأسلوب في «الانتاج» غير طبيعي، أسلوب يمكن وصفه بأنه: أسلوب الانتاج الخاص بالاقتصاد القائم على الغزو.

والتناقض الأساسي الذي يكشف عنه هذا النوع من الاقتصاد، ليس بين «قوى الانتاج وعلاقات الانتاج»، بل إنه التناقض بين «حضارة استهلاكية ومؤسسات فوقية مصطنعة، وبين بنائها التحتي - الاقتصادي والاجتماعي، الذي أقامت نفسها عليه بشكل تعسفي، بناء لا يتحملها، ولا يقدر على حملها، لأنها لم تكن نغوا طبيعياً، ولا تطوراً تدريجياً له.

وقبل أن نشرح مفعول هذا التناقض، وانعكاساته على تجربة الحضارة العربية الإسلامية، وامتداداته إلى الواقع العربي الراهن، علينا أن نوضح أولاً، وبإيجاز، ما نقصده مما أسميناه: «أسلوب الانتاج القائم على الغزو».

## ٤ - اقتصاد الغزو... وأسلوب «الانتاج» الحربي

هذا التناقض المسؤول عن «الدورات العنيفة» التي تحدثنا عنها، وعن الأزمات الاقتصادية الدورية التي أشرنا إليها، هو نتيجة أسلوب في «الانتاج» شاذ، نتيجة «مذهب في المعاش غير طبيعي»، يختلف عن أساليب الانتاج التي تحدث عنها ماركس، بما فيها ما أسماه بـ «النمط الآسيوي للانتاج». ولذلك كان النظام الاجتماعي الناشئ عنه يختلف عن الأنماط التي عرفها التاريخ حسب الماركسية: (المشاعة البدائية - مجتمع العبيد - النظام القطاعي - النظام الرأسمالي - النظام الاشتراكي).

(١) انظر الفصل الخامس عشر من هذا الكتاب.

إن هذا النمط الخاص من «الانتاج» الذي تقدمه لنا تحليلات ابن خلدون يختلف عن أساليب الانتاج التي حللها ماركس اختلافاً كبيراً، وتتجلى أبرز مظاهر هذا الاختلاف في الأمور التالية:

١ - إن القوى التي يقوم عليها هذا النوع من الاقتصاد - اقتصاد الغزو - ليست قوى اقتصادية خالصة، بل هي على العموم «قوى حربية»: الصفات الجسمية والعنوية التي كانت تجعل من الرجل في القديم، محارباً جيداً (القوى العضلية، الخبرة الحربية، الشجاعة... الخ).

٢ - ومن ثمة فإن العلاقات السائدة في هذا النمط، ليست علاقات انتاج بالمفهوم الماركسي، بل هي علاقات من نوع خاص، علاقات عصبية، تفصل بين الطرفين اللذين تقوم المواجهة بينهما، بقدر ما تنشأ أفراد كل طرف، بعضهم إلى بعض، ما دامت المواجهة قائمة. أما عندما تنتهي المواجهة، فإن هذه العلاقات تنحل ليحل محلها الحذر والعداء نتيجة ظهور المصالح الخاصة، المصالح الشخصية المتناقضة. وهي مصالح لا تتمكن من النمو والاتساع والترابط، لأنها ليست نابعة من عمليات اقتصادية طبيعية، بل هي فقط نتيجة الجاه والسلطة. ولذلك تهاوى بانهايا هذا الذي كان أصلاً لها ومرتكزاً.

٣ - إن الثروة التي تتأسس فوقها «البنيات الفوقية» وضمنها «الحضارة الاستهلاكية» ليست ثروة انتاجية قابلة للنمو، ليست نتيجة صراع مع الطبيعة، ولا نتيجة استئثار أو استغلال لفئة اجتماعية من طرف أخرى، بل إنها ثروة ناتجة في الأعم الأغلب، عن الاستيلاء على الخيرات الجاهزة، الطبيعية منها (كالتراعي و انتاج الحيوانات) في حال خشونة البداوة، والاجتماعية في حال رقة الحضارة، (المغارم، الجبايات مصادرة الأعيال والأموال).

٤ - ومن هنا كانت «البنيات الفوقية» على العموم، غير مرتبطة كبير ارتباط بـ «البنيات التحتية». السلطة السياسية ليست نتيجة السيطرة على قوى الانتاج، بل هي نتيجة التلاحم العصبي الذي يوطر، ويقنع، سعي الجماعات البدوية، المحرومة والمستقلة، نحو أقصى السلطة، وأوسع الامتيازات الناتجة عنها، وفي مقدمتها: الثروة الجاهزة: «الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك».

هذا النوع من الاقتصاد، اقتصاد الغزو، هو الذي تتأسس عليه في شكله البسيط «خشونة البداوة» كما تقوم عليه أيضاً، في شكله «المتطور»، كماً، لا كيفاً، رقة «الحضارة».

لقد فرضت هذا النوع من «الانتاج» على أصحابه في حال «خشونة البداوة»، طبيعة مناطق سكنهم: الطبيعة القاسية التي تبخل بالقليل من الخيرات والرزق. كما نمته وغذته أيضاً، طبيعة الموقع الجغرافي الذي جعل من تلك المناطق طريقاً للقوافل التجارية التي شكّتهم الرسوم التي يفرضونها عليها، سواء مقابل السماح لها بالمرور، أو مقابل حمايتها، من الحصول على نصيب مهم من الثروة، الجاهزة دوماً.

إنه، إذن، أسلوب في الانتاج، أو نحلة في المعاش، خاص بأولئك الذين أطلق عليهم

ابن خلدون عبارة: «العرب ومن في معناهم»، أولئك البدو الرحل الذين تمتد مناطق سكنهم على مساحات شاسعة، قاحلة جدياء، من جنوب المغرب وموريتانيا على الشاطئ الأطلسي غرباً، إلى ما وراء فارس وبلاد الأكراد والأتراك شرقاً وشمالاً.

إن فقر هذه المناطق، وبخل سمائها بالأمطار، وأرضها بالعشب والكلأ، هو الذي جعل أهلها يلجأون إلى الغزو للحصول على ما به يحفظون حياتهم، ويسدون خلتهم. إن الغزو عند العرب لم يكن «ضرباً من اللهب»، وبدلاً من حياة الفراغ والبطالة، إنما كان ضرورة حيوية ألجأتهم إليها قسوة طبيعتهم وقلة الخيرات وأسباب الرزق في بيئتهم. وهو صورة من صور تنازع البقاء في مجتمع فقير مجزأ، تتنافر وحداته، ويسعى كل منها في سبيل تحقيق منفعة الذاتية. فإذا شعرت القبيلة بتناقص مواردها، أو آنتست نضوب مياهها ووقوع الجذب في مراعيها، حشدت قواها، وانتهزت غرة بعض القبائل المجاورة لها، لتخبر عليها وتستاق ما تجده من نعم وشاء وتسي النساء والولدان، وتعود إلى حبيها فخوره بالظفر الذي حققته والسلب الذي حصلت عليه...<sup>(١)</sup>.

وإذا كانت أشعار العرب في الجاهلية قد حفظت لنا تفاصيل مهمة عن «حياة الغزوة» هذه، فإنه من المؤكد أن حياة القبائل القاطنة في المناطق الصحراوية التي أشرنا إليها شبيهة إلى حد بعيد بحياة القبائل العربية في الجاهلية. وابن خلدون نفسه الذي كان أقرب إلى حياة تلك القبائل، على الأقل في التخوم الصحراوية لشمال إفريقيا، يؤكد ذلك، خاصة عندما يجعل حياة العرب وطريقة كسبهم نموذجاً عاماً ينطبق على «ظنون البربر وزناتة بالمغرب والأكراد والتركيان والترك بالشرق».

إن هذا النوع من «الكسب» الذي تختص به مرحلة «خشونة البداوة»، تبقى معالاه الأساسية قائمة في فترة «دقة الحضارة» وهي الفترة التي تعقب تمكن إحدى القبائل الغازية، بدافع هذا العامل أو ذاك، من إقامة الملك وتأسيس الدولة. وإذا كان ذلك يبدو واضحاً في الدول التي عاصرها ابن خلدون بإفريقيا الشمالية، فإن الباحث لا يعدم ملامح هذا النوع من الاقتصاد، بل معالاه البارزة أحياناً، في مختلف عصور التاريخ الإسلامي وأنواع الدول التي شهدتها تلك العصور إلى أيام ابن خلدون.

إن التاريخ يؤكد أن ثروة الدولة الإسلامية، الثروة التي أقام عليها العرب دولتهم وحضارتهم كانت في معظمها، تتكون من موارد حربية. ولعل مما له دلالة خاصة في هذا الصدد، أن كتب الفقه تحصر موارد الدولة، أو مصادر ميزانيتها في «الفيء، الغنائم، الجزية، الخراج، العشور... الخ». وهي تعطي أهمية خاصة، لا لاستثمارها، فذلك ما ينعدم الاهتمام به، بل تنتم أولاً وأخيراً بكيفية توزيعها.

إن الأموال كانت تجمع لتستهلك، لا لتستثمر. إن اقتصاد الغزو ثروة جاهزة تؤخذ

(٢) إحسان النص، العصية القبلية وأثرها في الشعر الأموي (بيروت: دار القيسية العربية، ١٩٦٤)،

لتوزع على المحاربين ورجال الدولة، إنه «اقتصاد دولة»، بمعنى أنه ثروة تصرف فيها الجماعة الحاكمة. ولما كانت هذه الجماعة بدوية، قبلية، فإنها لم تكن تستطيع بحكم تكوينها، وعاداتها، توجيه هذه الثروة غير وجهة الاقتسام والاستهلاك<sup>(٣)</sup>. ومن هنا ظلت «الحضارة» أسلوباً في الحياة خاصاً بالفتة الحاكمة ومن يدور في فلكها، أسلوباً في المعاش، نموله، وتتفق عليه «الأموال السلطانية». ولما كانت هذه الأموال غير ثابتة ولا قارة، ومن ثمة غير قابلة للنمو الذاتي، فقد بقيت هذه الحضارة تابعة لقوة «السلطان»، رهينة بالأحداث السياسية. إنها حضارة استهلاك «فوقية»، أقيمت على اقتصاد «رخو»، على ثروة تجمع وتكوم مثل الرمال، تجمعها الرياح بسهولة، وتلوثها العواصف بسهولة أكبر.

\*\*\*

هذا النوع من «الكسب»، أو من الانتاج القائم على الغزو، كان مسؤولاً - في نظر ابن خلدون - عن النمط العام للحضارة العربية الإسلامية، سياسياً واجتماعياً وعمرانياً وثقافياً:

- فمن الناحية السياسية: تمتاز الدول التي ينشئها هؤلاء البدو الرحل باتساع الرقعة من جهة، وسرعة الزوال من جهة أخرى. أما اتساع الرقعة فيرجع - كما قلنا آنفاً - إلى عدم استقرارهم بالأرض وعدم ارتباطهم بها. فهم «ليس لهم وطن يرتافون منه، ولا بلد يجنحون إليه، نسبة الأقطار والمواطن إليهم على السواء. فلهذا لا يقتصرون على ملكة قطرمهم وما جاورهم من البلاد. ولا يقفون عند حدود أفقهم، بل يطفرون إلى الأقاليم البعيدة، ويتغلبون على الأمم النائية» (ج ٢، ص ٤٤٨). وهكذا، فالعرب عندما «توجهوا لطلب ما في أيدي الأمم والممالك لم يكن دونه حمى ولا زور، فاستبيح حمى فارس والروم أهل الدولتين العظيمتين في العالم لمعهدهم، والترك بالشرق، والأفرنجة والبربر بالمغرب، والقوط بالأندلس، وخطوا من الحجاز إلى السوس الأقصى، ومن اليمن إلى الترك بأقصى الشمال، واستولوا على الأقاليم السبعة» (ج ٢، ص ٤٧٥). «وكذا حال الملثمين من المغرب لما نزعوا إلى الملك طفروا من الأقاليم الأول، وبجالاتهم منه في جوار السودان، إلى الأقاليم الرابع والخامس، في ممالك الأندلس من غير واسطة» (ج ٢، ص ٤٤٨).

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الدول التي ينشئها هؤلاء «العرب ومن في معناهم» لا تصمد طويلاً، بل سرعان ما «تهرم» وتزول. ذلك لأن اتساع رقعة دولتهم يجعلهم على التوزع في الافاق البعيدة، فتضعف عصبيتهم الجامعة بطول المسافات الفاصلة

(٣) يروي صاحب كتاب الطريق إلى مكة وهو Leopold Weiss المستشرق الألماني الذي اعتنق الاسلام وتسمى بـ«محمد أسد»، يروي أنه اقترح - أثناء مقامه بجزيرة العرب في العشرينيات من هذا القرن - على الملك عبد العزيز بن سعود، استصلاح أراضي ولدي بيشة لتكون بعد خمس أو عشر سنوات، ممول مملكته من الخطة فأجابته الملك سعود قائلاً: «... عشر سنوات». إن عشر سنوات مدة طويلة من الزمن، نحن البدو لا نعرف إلا شيئاً واحداً: إن ما نحصل عليه بأيدينا، نضمه في أفواهنا ونأكله. أما أن نقيم الخطط والمشاريع قبل عشر سنوات، فشيء يظن أنه عليه علينا بأكثر مما ينبغي». انظر: محمد أسد، الطريق إلى مكة، ترجمة غيف البعلبكي (بيروت: دار المعلم للملايين، ١٩٥٦)، ص ٢٢٢.

بينهم، وتحل محلها العصبية الخاصة المتنافرة والمتطاحنة. وأيضاً فقد اعتاد هؤلاء التنقل والترحال في صحرائهم طلباً للعشب والكلأ ترعاه إبلهم أو للخيرات الجاهزة يأخذونها غرة من أيدي أصحابها، وعندما يتوجهون إلى تأسيس الدول يبقى هذا الطابع الخاص بهم، طابع طبي المسافات وعدم الاستقرار، غالباً على سلوكهم الحربي، الاقتصادي، مما يجعل أثرهم في المناطق التي يحتلونها يبقى ضعيفاً سطحيّاً سرعان ما يتلاشى ويزول.

وإذا كان العرب لأول عهدهم بالإسلام قد استطاعوا الحفاظ على تماسكهم، ومن ثمة على البلاد التي فتحوها، مثلهم في ذلك مثل دولة لمتونة ودولة الموحيدين بالمغرب اللتين تأسستا على أساس دعوة دينية، فما ذلك إلا «لأن الاجتماع الديني ضاعف قوة عصبيتهم بالاستبصار والاستماتة» فانصاعت لهم العصبية الأخرى وانضم بعضها بتأثير «الاجتماع الديني» إلى عصبيتهم.

أما عندما «حالت صبغة الدين وفسدت» فإن دولهم لم تكن تصمد طويلاً أمام انتفاضات العصابات، وطمع الدول المجاورة، بل سرعان ما تتمزق وتضمحل (ج ٢، ص ٤٦٨).

- وأما من الناحية الاجتماعية: فإن طريقة الكسب، أو النحلة المعاشية التي يختص بها هؤلاء، نحلة «الامارة»، لا تسمح لهم بالاندماج الكلي في سكان المناطق التي يحتلونها ويقيمون فيها دولهم: لقد كان العرب «أجانب من الممالك التي استولوا عليها، قبل الإسلام» (ج ٣، ص ٨١٦). ولما تملكوها، بعد الإسلام، «انصرفوا إلى الرئاسة والملك» وبقوا بمزول عن المهن والصنائع. «والرؤساء أبداً يستكفون عن الصنائع والمهن وما يمر إليها» (ج ٤، ص ٢٤٩). ولذلك لم يندمجوا في أهالي البلاد التي فتحوها، بل بقوا محفظين بعصبيتهم وتنظيماتهم القبلية.

نعم، لقد حاول الإسلام القضاء على العصبية الجاهلية، وشجب بقوة الاعتداد بالأنساب، ولكن الأساس الاقتصادي، اقتصاد الغزو، الذي قامت عليه دولة الاسلام، سرعان ما عمل على إحياء العصبية العربية القديمة وإذكاء الصراع بينها.

لقد أنشأ عمر بن الخطاب ديوان العطاء، واعتمد في توزيع الغنائم والأعطيات على أساس السبق في الإسلام والقرابة من الرسول، مما جعل قبائل معينة تنال امتيازات حرمت منها أخرى لتأخر إسلامها أو لبعدها عن البيت الهاشمي. وهذا قد أحفظ بعض القبائل على بعض، وبدأت تظهر العصبية الجاهلية من جديد. كما أن ديوان العطاء هذا، قد نبه العرب إلى ضرورة العناية بأنسابهم، فنشط النسابةون في تدوين الأنساب، وتصنيف القبائل حسب أصولها وأجدادها «فحددت الرابطة العذنية واليهانية، كما تحدت معالم الأصول القبلية ضمن هاتين الرابطين»<sup>(١)</sup> اللتين كان لهما دور كبير في الأحداث التاريخية بالإسلام مشرقاً

(٤) النص، نفس المرجع، ص ١٩٠.

ومغرباً. (النزاع بين العدنانية والبيانية قد لعب دوراً كبيراً في حادثة التحكيم وفي سقوط دولة الأمويين، وكذا في القلاقل التي عرفتھا الأندلس بعد الفتح، كما هو معروف في التاريخ).

إن إثارة بعض القبائل العربية بنصيب أكبر من الأعطيات وتفضيل بعضها على بعض في تقسيم حصيلة الفتوح من الغنائم والثروات وهي التي تجندت كلها في حملة الفتح الراحسة أيام عمر بن الخطاب، كان من نتيجته تطوير العصبية العربية وصفها بالصيغة الاقتصادية:

وهكذا فبعد أن كانت العصبية العربية في الجاهلية تنحذى بالاعتداد بالأنساب، والمفاخرات التي حل الشعراء لواءها، أصبحت بعد قيام الدولة الإسلامية ترتبط بالمصالح الاقتصادية، مما زاد من حدتها وأشاع الفرقة بين فروعها.

وإذا كان عمر بن الخطاب، قد استطاع بقوة شخصيته، وبتوجيه القبائل العربية إلى الفتح والجهاد، التخفيف من خطر هذه العصبية على الدولة. فقد شجع ضعف شخصية عثمان بعض زعماء القبائل وإثرافها على اظهار عصبيتهم وإعلان سخطهم على سياسة استئثار قريش وبني أمية بالخلافة ومغانم الحكم<sup>(٥)</sup> كما كان لسياسة بني أمية التي اعتمدت استرضاء بعض القبائل بالمال أو المصاهرة، وقمع أخرى بالقوة (ضرب القبائل بعضها ببعض)، إلى جانب توسيع نظام العطاء القائم على اعتبار التنظيمات القبلية، كان لذلك كله أثر كبير في بقاء القبائل العربية محفظة بشخصيتها واستقلالها، معترضة بعصبيتها، مما ساعد على تعميق تلك الهوة التي تفصل بين العرب وغير العرب من المسلمين، اجتماعياً وسياسياً واقتصادياً وثقافياً.

نعم، لقد أخذ هؤلاء «العرب الرؤساء» بمظاهر الحضارة البيزنطية على عهد الأمويين، والحضارة الساسانية على عهد العباسيين، ولكن هذه المظاهر ظلت، سواء عند هؤلاء، أو أولئك مجرد «مظاهر» فقط (وحضارة البلاط). فلم تتغلغل فيهم مقومات الحضارتين. لقد نقلوا هذه المظاهر الحضارية إلى قصورهم ومطابخهم وأبستهم، ولكنهم لم ينتقلوا هم أنفسهم إلى هذه الحضارة أو تلك، إنهم لم يندمجوا في صفوف ارسنراطية العجم، ولا اندمجت هذه فيهم، على الرغم من استخدامهم «خبراء» و«فنيين» من غير العرب في المداواة والإدارة والمطابخ ورجال العلم، والطرب والغناء، وعلى الرغم من اتخاذهم بنات الفرس والروم جوراري أو زوجات. . . كل ذلك راجع إلى أنهم ظلوا «أهل ملك وراثسة»، يكسبون من الإمارة التي هي «مذهب غير طبيعي في المعاش» فبقيت بالتالي وضعيتهم الاجتماعية غير (طبيعية) كذلك.

- وأما من الناحية العمرانية: فإن ابن خلدون يعزو إلى (خلق البداوة) أو (بداوة العروية) جميع نقاط الضعف في دولة العرب وحضارتهم: فد (المباني والمصانع في الملة الإسلامية قليلة بالنسبة إلى قدرتها وإلى من كان قبلها من الدول)، وكذلك (المدن والأمصاير في إفريقيا والمغرب)، فإن (عمران إفريقيا والمغرب كله أو أكثره بلوي: أهل خيام وظواعر

(٥) نفس المرجع، ص ١٩١.

وقياطن وكنن في الجبال) هذا في حين أن (عمران بلاد العجم كله أو أكثره قرى وأمصار ورساتيق من بلاد الأندلس والشام ومصر وعراق العجم وأمانها). ومثل عمران المغرب وأفريقيا عمران عرب المشرق عموماً، فإن المباني التي اختطوها قليلة وما اختطوها منها (يسرع إليها الخراب إلّا في الأقل (...)) وذلك لقلة مراعاتهم لحسن الاختيار في اختطاط المدن (...)) في المكان وطيب الهواء والمياه والمزارع والمراعي (...)) وإنما يراعون مراعي ابلهم خاصة (...)) وانظر لما اختطوا الكوفة والبصرة والقيروان كيف لم يراعوا في اختطاطها إلا مراعي ابلهم، وما يقرب من الفقر ومسالك الظعن، فكانت بعيدة عن الوضع الطبيعي للمدن، لم تكن لها مادة تعد عمرانها (...)) فقد كانت مواطنها غير طبيعية للقرار، ولم تكن في وسط الأمم فيعمرها الناس، فلأول وهلة من انحلال أمرهم وذهاب عصبيتهم التي كانت سبباً لها، أتى عليها الخراب والانحلال كأن لم تكن (ج ٣، ص ٨٥٥ - ٨٥٨).

نعم، لقد بدأ العرب بعد أن غلبت عليهم «طبيعة الملك والترف»، في البناء والتشييد، واستخدموا في ذلك «أمة الفرس»، وأخذوا عنهم الصنائع والمباني، ودعتهم إليها أحوال الدعة والترف، فحيث شيدوا المباني والمصانع، وكان عهد ذلك قريباً بانقراض الدولة، ولم يفسخ الأمد لكثرة البناء واختطاط المدن والأمصار إلا قليلاً (ج ٢، ص ٨٥٧)... من أجل ذلك «نجد أوطان العرب وما ملكوه في الإسلام قليل الصنائع بالجملة حتى تجلب إليه من قطر آخر (...)) وعجم المغرب من البربر مثل العرب في ذلك لرسوخهم في البداوة منذ أحقاب السنين» (ج ٣، ص ٩٢٩).

— ومن الناحية الثقافية: يقرر ابن خلدون أن حلة العلم في الملة الإسلامية أكثرهم من العجم، لا من العلوم الشرعية، ولا من العلوم العقلية، إلا في القليل النادر. وإن كان منهم العربي في نسبه فهو عجمي في لغته ومرباه ومشيخته.

هذه الظاهرة، ليست راجعة إلى نقص في (العقل العربي) ولا إلى تفوق جنس الأعاجم، الجنس الآري، على الجنس العربي السامي، كما ذهب إلى ذلك بعض مفكري الغرب (رينان خاصة)، بل إن السبب الحقيقي والمعقول، هو وضعيتهم الاجتماعية، كما يؤكد ابن خلدون نفسه. إن كون «حلة العلم في الإسلام من العجم»، راجع إلى «أن الملة في أولها لم يكن فيها علم ولا صناعة لمقتضى أحوال السذاجة والبداوة». أما حين دخلت دولة العرب طور الحضارة، فإن الذين أدركوا منهم هذا الطور «شغلتهم الرئاسة في الدولة العباسية، وما دفعوا إليه من القيام بالملك، عن القيام بالعلم والنظر فيه. فأنهم كانوا أهل الدولة وحاميتها وأولي سياستها، على ما يلحقهم من الأنفة عن انتحال العلم حيثد بما صار من جملة الصنائع. والرؤساء أبداً يستكفون عن الصنائع والمهن وما يجير إليها، ودفعوا ذلك إلى من قام به من العجم والمولدين» (ج ٤، ص ١٢٤٧).

نعم، لقد شجّع الخلفاء والملوك العرب، العلم والعلماء، وأقاموا لهم المجالس، وأجزلوا لهم العطاء. وإذا كان هذا قد شجّع القائلين بالعلم على البحث والترجمة ونقل التراث الثقافي اليوناني والفارسي والهندي إلى اللغة العربية، فإنه من جهة أخرى قد جعل

العلم محصوراً في دائرة خاصة، دائرة الأرستقراطية الحاكمة. ولما كانت أرستقراطية (مؤقتة) بمعنى أنها ليست وراثية، فإن العلم، والنشاط الثقافي على العموم، كان يتركز بامتيازها: فإذا سقطت (الدولة) وغالباً ما كان يصحب ذلك انتقال العاصمة إلى مكان جديد، نشأت العلماء والأدباء، وتراجع العلم وانحطت الثقافة إلى أن تتمكن الدولة الجديدة من استقطاب (انتليجانشيا) جديدة تلاقي هي الأخرى نفس المصير. وهكذا بقيت الثقافة كغيرها من المظاهر الحضارية الأخرى، تطفو على السطح، تنحط وتزدهر بانحطاط أو ازدهار اقتصاد الغزو.

\*\*\*

لقد تحدثنا حتى الآن عن الطرفين المتناقضين: خشونة البداوة التي يختص بها البدو الرحل، ورقة الحضارة التي يؤول إليها أمر هؤلاء البدو أنفسهم، بعد استيلائهم على السلطة وتأسيس الدولة، ساكنين هكذا عن الفئات الوسطى التي كانت تشكل منها ما كان يطلق عليه «طبقة العامة» (الفلاحون، الصناع، التجار... الخ).

والواقع أن هذه الفئات الوسطى لم تكن تلعب أي دور أساسي في أحداث التاريخ الإسلامي، أو على الأقل، نادراً جداً ما كانت تأخذ بزمام المبادرة في هذه الأحداث. إن معظم الثورات والدول التي قامت منذ البعثة المحمدية إلى عهد ابن خلدون، إنما قام بها، أو على الأقل كانت القوة العسكرية التي تعتمد عليها، هم هؤلاء «العرب» وفي معناهم ظعون البربر وزنانة بالغرب، والأكراد والتركمان والترك بالشرق. هؤلاء الذين كانت تمكنهم ظروفهم الخاصة (التنقل والترحال وعدم الارتباط بالأرض، والالتحام بالعصبة) من تشكيل قوة عسكرية ضخمة، جاهزة باستمرار، لا يقف أمامها شيء. أما غير هؤلاء فلم يكن في إمكانهم القيام بأي عمل جماعي منظم لفساد عصبيتهم بالاختلاط، واختلاف المهنة، واختلاف المصالح، والخضوع دوماً، أو في معظم الأحوال، للسلطة المركزية وأصحاب الجاه والنفوذ.

لقد كان الفلاحون في الغالب «مستضعفين وأهل عافية»، لأن الفلاحة لم يكن يشتغل بها أحد «من أهل الحضرة في الغالب، ولا من المترفين، ويختص متحلها بالملذلة...» والسبب فيه (... ) ما يتبعها من المغرم المفضي إلى التحكم واليد العالية. فيكون الغرام ذليلاً يالسا تتناوله أيدي القهر والاستغلال» (ج ٣، ص ٩١٥).

وإذا كانت ملاحظة ابن خلدون، هذه، صحيحة بالنسبة إلى عصره، فهي صحيحة كذلك بالنسبة إلى العصور الإسلامية كلها: ذلك لأن معظم الأراضي الزراعية التي فتحها العرب كانت ترك في أيدي أصحابها، ليستغلوها، مقابل دفع خراج عليها. وهذا الخراج كان يتعدى أحياناً نصف المحصول، تارة يؤخذ قبل الغلة سواء زرعت الأرض أم لم تزرع، وتارة تقطع الأرض ومن عليها لمن يدفع الثمن المطلوب. لقد كانت الأرض على العموم «ملكاً» للسلطان، يفرض عليها ما يشاء من الجبايات، أو يقطعها لمن يشاء، حسب الظروف والأحوال. أضف إلى ذلك أراضي القبائل التي كانت تمتلكها على الشيع، والتي لم تكن



تستغل استغلالاً جيداً، ولا متراصلاً... كل ذلك جعل الفلاحين في وضع لا يساعد على نمو ثروتهم، ولا على نشوء «القطاع» بينهم بالشكل الذي عرفته أوروبا.

وإذا كان الانتاج الزراعي قد عرف أحياناً فترات ازدهار، فإن فائض هذا الانتاج كان يذهب في الغالب إلى «بيت المال»، إما على شكل جيابات ومغارم، وإما على شكل تسديد الديون القديمة، وإما على شكل مصادرات وضرائب تمسقية، ومن هنا بقي الفلاح دوماً «غارماً ذليلاً» يائساً بما تتناوله أيدي القهر والاستغلال، فيقعد عن الانتاج، أو لا ينتج إلا ما هو ضروري لقوته وقوت عياله.

وعلى العموم فإن العقار وأهمه يومذاك الأرض الزراعية، لم يكن يفيد مالاً ولا ثروة بل إن «فوائد العقار والضياغ غير كافية لالكفا في حاجات معاشه إذ هي لا تفي ببوائد الترف وأسبابه، وإنما هي في الغالب لسد الحاجة وضرورة المعاش (...). وأما التمويل منه وإجراء أحوال الموظفين فلا. وقد يحصل ذلك منه للقليل أو النادر بحواله الأسواق (...). إلا أن ذلك إذا حصل ربما امتدت إليه أعين الأمراء والولاة واغتصبوه في الغالب» (ج ٣، ص ٨٧٠).

ومثل العقار في ذلك، التجارة، فهي لم تكن تدر ربحاً إلا إذا اعتمدت على جناه يجمعها ويمزجها. لقد كانت التجارة في الحقيقة تجارة السلطان وحاشيته، أما غير هؤلاء، فلم يكن يحصل على «التافه من الربح إلا بعظم العناء والمشقة، أو لا يحصل، أو يتلأثى رأس ماله». إن الكسب من التجارة كان يتطلب علاوة على الخبرة، ورأس المال الكافي، الجاه والسلطة. «أما من كان فاقد الجسرة والإقدام من نفسه، فاقد الجاه من الحكام، فينبغي أن يمتنع الاحتراف بالتجارة، لأنه يعرض ماله للضياع والذهاب ويصير مأكلاً للباعه» (ج ٣، ص ٩١٧). كما يصير أيضاً «نهباً بوجوه التحيلات وأسباب الحكام» (ج ٣، ص ٨٧١).

أما الصناعات (الحرف والمهن) فقد كان رواجها يكاد يكون محصوراً في «السوق الأعظم» أي الدولة. ف«الصنائع وإجادتها إنما تطلبها الدولة، فهي التي تنفق سوقها، وتوجه الطلبات إليها...» (ج ٣، ص ٩١٩). ولما كانت الدولة عبارة عن طبقة ارسقراطية فإنه من المنتظر أن لا تطلب من الصناعات إلا ما يستهلك أو يدخل في نطاق الاستهلاك المنزلي. ومن هنا كانت الصناعات في معظمها صناعات استهلاكية: الثياب، المأكولات، الأواني، مواد الزينة، مواد البناء... الخ. ولذلك يقرن ابن خلدون دوماً «الحضارة» بـ «التفنن في الترف، واستجادة أحوال المنزل».

هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإن الدولة، أي أصحاب الجاه والنفوذ، لم يكونوا يدفعون للصناع من الأثان إلا القليل: فصاحب الجاه «غديم بالأعمال، وقيم الأعمال تعود عليه». ومن ثمة فإن الصنائع مثلها مثل الفلاحة والتجارة لم تكن توفر لأصحابها أي فائض، وبالتالي، لم يكن المشتغلون بهذه المهن، في وضع يمكنهم من تشكيل قوة اقتصادية أو طبقة اجتماعية تستطيع القيام بدور فعال في الأحداث السياسية.

إن الثروة في هذا النوع من الاقتصاد - اقتصاد الغزو - تابعة للجاء، للسلطة والغزو. وإن كان الجاء متسماً. كان الكسب الناشئ عنه كذلك. وإن كان ضيقاً قليلاً فمثله - وأكثر التجار وأهل الفلاحة في الغالب، وأهل الصنائع كذلك، إذا فقدوا الجاء واقتصروا على فوائد صنائعهم، فإنهم يصيرون إلى الفقر والخصاصة في الأكثر، ولا تسرع إليهم ثروة، وإنما يرمقون العيش ترميقاً، ويدافعون ضرورة الفقر مدافعة (ج ٣، ص ٩١٠).

ومع أن هذه الفئات الوسطى - الفلاحين والتجار والصناع - كانت تعرف بعض اليسار في بعض الأحيان، فإنها لم تكن في وضع يمكنها من تشكيل طبقة أو طبقات متميزة منفردة، ذلك لأن «طبقة» الخاصة التي كانت تتكون من الحكام والأعيان، من الموظفين والعلماء والشعراء والمغنين... الخ، لم تكن هي الأخرى تشكل طبقة بالمفهوم الحديث لكلمة «طبقة». فهي لم تكن تمتلك وسائل الانتاج، أو أن ما كانت تمتلكه منها لم يكن كافياً، ولا قادراً على أن يجعل منها طبقة اجتماعية تستمر وتستغل. إن هذه الفئة - فئة خاصة - لم تكن طبقة منتجة، وإنما كانت تعيش من «الامارة»، من «الأموال السلطانية».

نعم، لقد تعرضت هذه الفئات الوسطى - طبقة العامة - خاصة الفلاحين منها للاستغلال القويح أحياناً. ولكن المستغل لم يكن طبقة اجتماعية، بل كان: الدولة. إن اقتصاد الغزو ثروة تتجمع عند الدولة بوسائل الدولة، لينفقها أهل الدولة: «الدولة تجمع أموال الرعية وتنفقها في بطانتها ورجالها، فيكون دخل تلك الأموال من الرعايا وخرجها في أهل الدولة ثم فيمن تعلق بهم...» (ج ٣، ص ٨٧٢). ومن هنا كانت الدولة هي «السوق الأعظم»، أم الأسواق كلها، وأصلها ومادتها في الدخل والخرج. فإن كسدت مصادرها فاجدر بما بعدها من الأسواق أن يلحقها مثل ذلك وأشد منه. وأيضاً فالمال إنما هو متردد بين الرعية والسلطان، منهم إليه، ومنه إليهم. فإذا حبسه السلطان فقدته الرعية» (ج ٣، ص ٦٧٩).

الدولة تنفق الأموال لتعود إليها: تنفقها على شكل أعطيات ابتداء من أجور الموظفين إلى الهدايا التي تقدم بمناسبة أو غير مناسبة لزعماء القبائل والأشراف، والعلماء والشعراء... الخ. نثر الدنانير من شرفات القصور، وإقامة الموائد الفخمة للخاصة، والموائد العمومية على الشوارع والساحات لجمهور الناس: (سواد العامة) مما نشأ عنه نوع خاص من «الكسب» ساءه جرجي زيدان بحق: «الاستزاق بالسخاء»<sup>٦</sup>.

أما كيف تعود هذه الأموال إلى السلطان، فلذلك طرق متعددة أيضاً، وأهمها «الطريق» المعروف، طريق الجباية بمختلف أنواعها من ضرائب ومغارم وجزيرة وخراج

---

(٦) جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، طبعة جديدة، راجعها وعلق عليها حسين مؤنس، ص ٥ (القاهرة: دار الهلال، ١٩٥٨)، ج ٥، ص ٧٦ وما بعدها. هذا ويذكر المؤلف أن متوسط جباية الدولة في العصر العباسي الأول بلغ ٣٦٠ مليون درهم في العام لا يتفق منها على مصالح الدولة أكثر من ٥٠ مليوناً. فالباقى ٣٠٠،٠٠٠،٠٠٠ درهم تبقى في بيت المال تحت تصرف الخليفة ينفقها في «المراقب» المذكورة أعلاه.

ومصادرات... الخ. ثم هناك أيضاً عائدات التجارة، وما يعرض من المكوس على المبيعات في الأسواق، كل ذلك بالإضافة إلى الهدايا التي يقدمها السكان عامة، والكبراء خاصة، لأصحاب الدولة بمناسبة وغير مناسبة.

وإذن فقد كان المال، مال الدولة وثروة البلاد، يدور في الفراغ: الأخذ والعطاء، والعطاء والأخذ. فلم يكن المال ينمو نمواً ذاتياً، ولا كان الاقتصاد اقتصاداً ذا جذور عميقة، بل كان اقتصاداً مهزوزاً، اقتصاداً غير قادر على تحمل أية هزة أوروبية. فإذا حدثت المجاعة بسبب من الأسباب الطبيعية (الجفاف مثلاً)، أو إذا تحولت الطرق التجارية، أو إذا قامت فتن هنا أو هناك، تضعف كيان هذا الاقتصاد، وسقطت الدولة في أزمة اقتصادية غالباً ما كانت تؤدي إلى سقوط الدولة وزوال حضارتها، وفساد عمرائها على الشكل الذي أوضحناه آنفاً.

إن اقتصاد الغزو، اقتصاد غير منتج، اقتصاد غير قابل للنمو ولا للتطور، إن ما يؤخذ بالقوة يعطى بسهولة، بكرم وسخاء...!

## ٥ - التداخل بين الدين والدولة

هذا النوع من الاقتصاد ليس نتيجة عوامل طبيعية - جغرافية وحسب، وليس نتيجة التركيب الاجتماعي الذي تشكل فيه العصبية العصب الحساس فقط، وإنما هو أيضاً نتيجة التداخل بين الدين والدولة، هذا التداخل الذي جعل من الدين أحد العناصر الفاعلة ضمن مقتضيات الوضع الاجتماعي العام... وبينما هنا بيان أثر الدين من هذه الزاوية، ودائماً من وجهة النظر الحلدونية.

لقد رافق انتشار الاسلام، كعقيدة دينية، نشوء دولة العرب. فمئذ بداية الدعوة المحمدية، وخاصة بعد الهجرة، ودولة العرب، دولة الاسلام، تنشأ وتستكمل تنظيماتها ومقوماتها شيئاً فشيئاً، إلى أن أصبحت حقيقة واقعية بعد «مؤتمره سقيفة بني ساعدة» التي اجتمع فيها المهاجرون والأنصار لاختيار من يخلف رسول الله، أي لاختيار رئيس الدولة. ولما كانت البيئة العربية في الجاهلية، بيئة قبلية صرفاً، مجتمعاً بدون دولة، فلقد كان من الطبيعي أن تنشأ دولة الاسلام مطبوعة في نظمها ونشريعاتها بالنظم القبلية إلى حد كبير. نعم لقد شجب الإسلام كثيراً من العادات الجاهلية، وحرم كثيراً من المعاملات والمؤسسات الاجتماعية، كالربا مثلاً، ولكنه من جهة أخرى، أقر كثيراً من النظم الاجتماعية القبلية التي لم تكن تتناقض مع أخلاقية الاسلام ومثله العليا. من ذلك مثلاً النظم والعادات التي تشكل ما يطلق عليه عادة «الديمقراطية القبلية»: توزيع الغنائم، شجب الادخار والاحتكار، والمساواة... الخ.

لقد أقر الاسلام الملكية الفردية، ولكنه حرم الاستغلال، وأعطى للثروة سواء كانت طبيعية (الأرض) أو منقولة (المال...)، أعطاها طابعاً «جماعياً»: المال مال الله وملكيته

الخاصة وظيفية اجتماعية. هذا من حيث المبدأ. أما من الناحية العملية، فإن المال كان دوماً مال السلطان (الخليفة) الساهر، «على رعاية حقوق الله وحقوق العباد» يتصرف فيه هو والجماعة الحاكمة كما يريد.

وإذن، فلا التقاليد والنظم القبلية، ولا للمثل الأعلى للعربي الذي يعتبر الكرم والسخاء أعلى الفضائل وأسيماها، ولا شريعة الاسلام وتشريعات الفقهاء، لا شيء من ذلك كله، كان يسمح بالاستغلال للمال، القرض بالفائدة، ولا بالاستغلال الطبقي، بالمعنى الماركسي (السادة ضد العبيد أو الاقطاعيون ضد الفلاحين الأتقان)، ولا بقيام ملكية فردية واسعة، خاصة في ميدان العقار والأراضي الزراعية. وبالجملية يمكن القول إن ارتباط الدين بالدولة قد أضاف إلى التقاليد القبلية القائمة على مبدأ «الجماعية» في ميدان الاقتصاد، جماعية أوسع وأسمى، جماعية المثل العليا: إن الاسلام، سواء كأوامر ونواة، أو كتطبيق تاريخي، لم يكن يفتح الباب بسهولة أمام «الاقتصاد الحر»، الاقتصاد المستقل عن تدخل الدولة، الخاضع لديالكتيك العمليات الداخلية، والنمو الذاتي. لقد كان الاقتصاد في مجته، اقتصاد دولة، اقتصاد الخليفة وأهل السلطة والنفوذ.

على أن تأثير التداخل بين الدين والدولة في الاسلام في غو الاقتصاد وتطور بنيانه، يتجلى في مشكلة الخلافة نفسها، المشكلة التي كانت محور الأحداث السياسية الكثيرة والمتنوعة التي شهدتها التاريخ الاسلامي. لقد ظل المسلمون يعتقدون أن الاسلام لا يعترف إلا بحاكم عام واحد، هو خليفة المسلمين أو خليفة النبي، الساهر على تنفيذ أحكام الشريعة. وبما أن دولة الاسلام قد ضمت، بسرعة البرق، عدداً هائلاً من المناطق الجغرافية والطبيعية المتباينة (مناطق صحراوية وشبه صحراوية، مناطق حارة، وأخرى معتدلة، وثالثة باردة) كما ضمت عدة أجناس لم يكن من الممكن اندماجها بسهولة، اندماجاً كلياً في أمة الاسلام، فقد بقي المجتمع الاسلامي مجتمع كثرة إلى أبعد الحدود، وبقيت الخلافة التي أرادت أن تجعل من هذه الكثرة الكاثرة، وحدة واحدة، بقيت نظراً لذلك كله، عبارة عن بناء فوقي غير منسجم تمام الانسجام مع الواقع، المتعدد، المتنوع، جغرافياً واجتماعياً، واقتصادياً، وثقافياً. ولذلك ظلت الخلافة منذ انتهاء عهد الفتوح، بل منذ خلافة عثمان بن عفان، مهزوزة، تهدأ الثورات المتلاحقة باستمرار: ثورة الأمويين، ثورات الشيعة، ثورات الخوارج، العلويون، الأمويون في الأندلس، ثورات البربر... الخ.

هذا النظام الخاص في الحكم، النظام الذي فصل هيكله على أساس مجتمع قبلي ضيق، قد مبط ليشمل عالماً كاملاً من المعطيات المختلفة المتناقضة، فظل هكذا نظاماً مفروضاً من فوق على واقع أوسع منه بكثير فكانت النتيجة عدم الاستقرار في الحكم.

لقد كانت وحدة الدين والدولة (الخلافة)، في وقت كانت فيه وسائل المواصلات ضعيفة وبدائية، وفي رقعة مترامية الأطراف، متنوعة الكيانات وفي مجتمع متعدد الأجناس، كثير الأقليات، قليل الأغلبية، كانت هذه الوحدة مفروضة، ومفروضة في آن واحد: لقد

عاق نظام الخلافة استقلال عدة مناطق بشؤونها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، استقلالاً كان يفرضه واقع الأمور، فعاق بذلك نمواً ذاتي وتطورها التدريجي.

وحتى عندما نشأت دول وإمارات مستقلة عن الخلافة، فإن الوضعية ظلت مضطربة وغير طبيعية للسبب نفسه. إن كل دولة أو إمارة مستقلة كانت تجد نفسها مهددة باستمرار من جانب دولة الخلافة الواحدة. كما أن الخلافة نفسها كانت مهددة دوماً من جانب الدول والإمارات المستقلة التي تتنافس بل تتصارع وتتحارب من أجل اكتساب الشرعية: الحصول على الخلافة. لقد شجعت مثل هذه الوضعية، القوى المعارضة في كل إمارة ودولة، هذه القوى التي كثيراً ما كانت تحرك من «خارج»، أو تجد في «الخارج» ملجأً وحصناً. إن ظهور المعارضة في مكان، كان يوقظ القوى المعارضة في أماكن أخرى، ومسألة هذه الدولة لتلك لم تكن تقوم إلا من أجل اتقاء شرها، أو ضياع حيادها في صراع مع الجيران، أو مع القوى الداخلية المعارضة، صراع قد لا يهيئها مباشرة، ولكن يهيئها على كل حال.

إن مشكلة الخلافة من هذه الزاوية كانت إحدى العوامل الأساسية التي جعلت المملكة الإسلامية تعيش حروباً أهلية مستمرة، «ثورات دائمة». وكما يحدث دوماً في مثل هذه الحالة، حالة الحرب الدائمة، فإن النتيجة للموسسة هي انهك اقتصاديات البلاد، وتعويق بنائها عن التطور والنمو: (الأموال تصرف في الحرب، في نفقات الجيوش، في استئالة هذا الشخص أو هذا الفريق، ورؤوس الأموال تفر من هذه الدولة أو الإمارة إلى تلك، خوف المصادرة، الانتاج يضعف...).

وعلاوة على ذلك، ونظراً لكون الاقتصاد كان اقتصاد دولة كما قلنا، ونظراً لأن الدولة يومئذ كانت تتركز، اقتصادياً في العاصمة، فإن النزاع من أجل الخلافة، الذي كان يقيم دولاً ويسقط أخرى، كان يؤدي في الغالب إلى تغيير العاصمة: إلى نقل الدولة واقتصاد الدولة، من مكان إلى آخر. وهكذا فما كادت دولة الاسلام الأولى تستقر في «المدينة»، وما كادت بنائها الاقتصادية تبحث عن جذور لها في مجتمع «المدينة»، حتى نقلت العاصمة إلى دمشق، ونفس الشيء حدث حينما نقلت العاصمة إلى بغداد على عهد العباسيين، ثم إلى القاهرة... ثم إلى مناطق أخرى حيث كانت تقوم دول وإمارات مستقلة.

إن وحدة الحكم، وبالتالي نقل الخلافة من منطقة إلى منطقة، من عصبية إلى أخرى، كان ينتج عنه إجهاض النمو الاقتصادي للبلاد، إجهاضاً مستمراً. وقد تنبه ابن خلدون إلى هذه الظاهرة الخطيرة حينما أشار إلى أن «أمصصار التي تكون كراسي للملك تحرق بخراب الدولة وانتقاضها» (ج ٣، ص ٨٦١). ويعلم ابن خلدون هذه الظاهرة الخطيرة، ببجالة أمور منها:

- «أن كل أمة - أي كل قبيلة - لا بد لهم من وطن هو منشؤهم، ومنه أولية ملكهم. وإذا ملكوا ملكاً آخر، صار تبعاً للأول، وأمصصاره تابعة لأمصصار الأول، واتسع نطاق الملك عليهم، ولا بد من توسط الكراسي (أي العاصمة) تحوم الممالك التي للدولة، لأنه شبه المركز للنطاق، فيبعد مكانه عن مكان الكرسي الأول، وتهوى أفتلة الناس إليه من أجل الدولة

والسلطان. فينتقل إليه العمران، ويخف من مصر الكرسي الأول (...). فنستقص حضارته وتمثله وهو معنى اختلاله. وهذا كما وقع للسلاجقة في عدولهم بكرسيهم عن بغداد إلى أصبهان، وللعرب قبلهم في العدول عن المدائن إلى الكوفة والبصرة، ولبنو العباس في العدول عن دمشق إلى بغداد، ولبنو مرين بالمغرب في العدول عن مراكش إلى فاس، وبالجملة فاتخاذ الدولة الكرسي في مصر، يخل بعمران الكرسي الأول».

- ومنها كذلك أن الدولة الجديدة، لا بد لها، لكي تضمن لنفسها بعض الاستقرار، من «تتبع أهل الدولة السالفة وأشياعها بتحويلهم إلى قطر آخر يؤمن فيه غائلتهم على الدولة. وأكثر أهل مصر الكرسي أشياع الدولة (القديمة)... فتتقلهم - الدولة الجديدة - من مصر الكرسي إلى وطنها المتمكن في ملكتها، فيعضهم على نوع من التفرغ والحبس، وبعضهم على نوع من الكرامة والتلطف (...). حتى لا يبقى في مصر الكرسي إلا الباعة والمحمل من أهل الفلح والعيارة (المسكمون) وسواد العامة (...). وإذا ذهب عن مصر أعيناه على طبقاتهم نقص ساكنه...» وخرب عمرانه.

إن قيام دولة وسقوط أخرى، وانتقال العاصمة من مكان إلى آخر، كان يعني في الغالب، تفكك الجهاز السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي الذي أقامته الدولة المنقرضة، في عاصمتها المهجورة (تشتت أصحاب الاموال، ورجال العلم، وذوي الخبرة... الخ).

وإذن، فإن الدين من هذه الزاوية، زاوية نظام الحكم في الاسلام قد لعب دوراً مهماً ضمن مقتضيات الوضع الاجتماعي العام. ومن هذه الناحية يمكن النظر إلى حوادث التاريخ الاسلامي، إلى عدم الاستقرار السياسي الذي طبع هذا التاريخ بطابعه، منذ حرب صفين إلى أيام ابن خلدون، يمكن النظر إلى ذلك كله كنتيجة للتناقض بين البناء الفوقي (وحدة الدين والدولة: الخلافة) وبين أساسه التحتي (بجمع الكثرة واقتصاد الغزو). إن حوادث التاريخ الاسلامي من هذه الناحية كانت عبارة عن محاولات عديدة متكررة تستهدف المستحيل أو شبه المستحيل: تستهدف التوفيق بين المثل الأعلى الديني في الحكم (الخلافة)، المثل الأعلى المبني على تصور مثالي للماضي، تصور مستمد من تشريع وقائع تاريخية محدودة في زمانها ومكانها، مشروطة بظروفها الخاصة، وفي مقدمتها الديمقراطية القبلية، وبين واقع اجتماعي متغير، لم يكن يستطيع أن يحقق لنفسه من الانسجام ما يجعله قادراً على حمل أو تحمل هذا المثل الأعلى. إنه مظهر آخر من مظاهر التناقض الأساسي بين خشونة البداوة ورقة الحضارة.

إن ربط الدين بالدولة كان يمهد الطريق دوماً أمام كل حركة اقليمية أو طموح سياسي. فمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو مبدأ ديني، كان يقدم باستمرار، الغطاء اللازم لإخفاء الدوافع والأهداف الحقيقية لكثير من الحركات السياسية الثورية، والانتفاضات العنيفة والصراعات شبه الطبقة، ولما كان هذا المبدأ يقتضي دوماً الرجوع إلى ما كان عليه السلف الصالح، إلى أسلوب الحكم أيام الخلفيتين أبي بكر وعمر، ونظراً لكون الدعوة الدينية تجد صداها العميق في البادية، خصوصاً عندما يتعلق الأمر بالاطالبة بالرجوع

إلى حياة البساطة، حياة التقاليد البدوية، ونظراً لتناقض مصالح البدو ووضعهم الاجتماعي مع دولة المدينة، نظراً لذلك كله، فقد كانت البداية تقدم باستمرار القوة العسكرية اللازمة لنجاح كل محاولة سياسية أو حركة عصيان تتجبع في الظهور بمظهر الدعوة الدينية الحقة.

من هنا بقيت البداية دوماً «مركز الثقل» في سياق أحداث التاريخ في الإسلام، فبقيت تحفظ بأهميتها، وخطورتها. ومن هنا أيضاً كان «الملك الأعظم» خاصاً به «المشائر والقبائل والعصبيات» وكانت «الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك، أصلها الدين إما من نبوة أو دعوة حق». ولكن لا «الملك الأعظم»، ولا «الدول العظيمة الاستيلاء»، وهما شيء واحد. كان يمكن لها أن توفق بين تلك الكثرة وهذه الوحدة: كثرة «المشائر والقبائل والعصبيات»، ووحدة الدين والدولة التي تجسمها الخلافة.

\*\*\*

الأزمة الاقتصادية الدورية التي أبرزنا معالمها في فصل سابق، اقتصاد الغزو الذي كان يحركها دوماً بسبب من طبيعته ذاتها التي لا تقبل الاستقرار ولا تسمح بالتطور والنمو، الصراعات العصبية التي كانت تتخذ من تناقض المصالح ومن الخلافات الدينية سواء بسواء، التداخل بين الدين والدولة وأزمة الخلافة اللازمة له، والمتجسمة في محاولة التوفيق بين مثل أعلى في الحكم يقوم على الوحدة والائتلاف، وبين واقع اجتماعي ممزق... كل ذلك كان عبارة عن مظاهر مختلفة، ولكنها مترابطة متداخلة، للتناقض الأساسي في التجربة الحضارية في الإسلام إلى عهد ابن خلدون، والذي عبرنا عنه به «التناقض بين خشونة البداوة ورقة الحضارة، بين بنات فوقية وحضارة استهلاكية سطحية، مشردة في الغالب، وبين الأسس الواهية التي أقيمت عليها، أسس متموجة متوترة باستمرار»:

- أساس اجتماعي: يأبى الوحدة والانسجام، تأبى وحدته الاندماج بعضها في بعض: مجتمع الكثرة، النظام القبلي، تعدد الفئات العرقية والدينية... الخ.

- أساس اقتصادي: رخو مائع، «غير طبيعي»، غير قابل للنمو الذاتي: اقتصاد الغزو، تجميع الثروات، استهلاكها لا استثمارها...

- أساس ديني في الحكم: مفروض من فوق: فرض وحدة الدين والدولة على مجتمع الكثرة، مجتمع العصبية والفئات المختلفة المتنافرة التي لا تلتئم إلا لتفرق وتشتت، كثر ذلك في وقت لم يكن الناس فيه قد تغلبوا بعد على المسافات الطويلة، الجغرافية والطبيعية والاجتماعية العرقية التي كانت تفصل بينهم.

- أساس تشريعي جامد: سد باب الاجتهاد تفصيل الحاضر وفق شرائع الماضي على ما بينها من ثبات واختلاف كبيرين.

- أساس ثقافي: غير موحد ولا منسجم، لا يعكس الحاضر ولا مشاكله بقدر ما يعكس اهتمامات قديمة وقضايا جانبية: الخلافات الفقهية، الفلسفة اليونانية، الأدب والحكم الفارسية، الشعر الجاهلي.

هذه الأسس المتموجة المضطربة دوماً، والمتنافرة والمتوترة باستمرار لم يكن من الممكن أن يندمج بعضها في بعض بشكل من أشكال الاندماج، ليتشكل منها بناء متماسك قابل للتطور والنمو الذاتي، كما لم يكن من الممكن أن تقوم عليها حضارة تستطيع أن تضمن لنفسها التقدم المطرد... ولذلك بقيت مظاهرها تطفو على السطح، وتدور مع الدورات العصبية، مع دورات أزمة الخلافة، مع حركة اقتصاد الغزو، تلك الحركة غير المنظمة غير الهادفة.

لقد قامت الدولة العربية الإسلامية على أساسين متنافرين متناقضين: الدين الموحد، والعصبية المفرقة... لقد وحد الدين العصبية يوم كان يوفر مغنم كثيرة بفضل الفتوح... وفرت العصبية وحدة الدين يوم توقفت الفتوح، يوم قام مقام تجنيد القبائل من أجل الجهاد، تشتتت هذه القبائل نفسها، واسترضاء بعضها بالمال، وضرب بعضها الآخر ببعض... لقد قامت وحدة الدين والعصبية على أساس اقتصاد الغزو الذي ارتكز على فتوح تلك، ولا كانت تلك أساساً لهذه... وعندما توقفت الفتوح، أي عندما توقفت الغنائم وقلّت الجبايات، انقلب الغزو الخارجي (الجهاد)، إلى غزو داخلي. فكان الصراع العصبي - الاقتصادي، وكان قيام الدول وسقوطها وتعايقها وتزاحمها... ولم يحن القرن الثامن الهجري حتى استفحل ذلك «المرض المزمن»، ممرض هرم الدول، وضعف القبائل، وتفشي الأمراض، وانحطاط الدين، وتقهقر الحضارة، و«كأنما نادى لسان الكون في العالم بالحمول والانقباض فبادر بالإجابة».

\*\*\*

تلك هي الصورة التي تقدمها لنا تحليلات ابن خلدون عن التجربة الحضارية في الإسلام إلى عهده: صورة قائمة حقاً، متأثرة فعلاً بالتجربة السياسية والاجتماعية التي عاشها صاحبها... ولكنها مع ذلك تعبر عن جانب هام من الحقيقة الموضوعية، الاجتماعية والتاريخية.

لقد أطل ابن خلدون من قلعة ابن سلامة على تجربته الشخصية، وعلى التجربة الحضارية في الإسلام إلى عهده، فمزج بينهما، واتمسك الحل لمشاكل هذه من وقائع تلك، فصاغ من ذلك نظرية امتزج فيها الذاتي بالموضوعي، الفلسفة بالتاريخ.

ومخاضة ابن خلدون قلعة ابن سلامة تكون تجربته قد اكتملت، وبتواصله بتيمرلنك في دمشق تكون التجربة الحضارية في الإسلام قد دخلت بدورها طوراً آخر من أطوارها، طور الانحطاط المنهك والجمود القتال.

إن الاهتزازات المستمرة التي كان يمر بها ذلك التناقض المزمن، والتي بلغت مداها في عصر ابن خلدون، قد جعلت الناس ينظرون إلى الدنيا وكأنها في كف عفريت: الماضي عبارة عن حلقات متوالية من الأحداث والفتن والحروب، الحاضر جامد ومهتز في آن واحد، الحياة



رتيبة ولكن الأحداث والمفاجآت تتوالى فأصبحت هي نفسها جزءاً من رتبة الحياة وعيها، المستقبل ظلام دامس وغيم مثقلة بذنوب البشر ماضياً وحاضراً... كل شيء في الحياة عبء على النفس، لغز للفكر، ضباب في الرؤية، فكان الحل، الحل الذي يفرض نفسه هو السقوط في جبرية عمياء قاهرة. والهروب إلى «عالم الملكوت»، عالم الشطحات الصوفية، والالتجاء إلى عالم تخيالي تبنيه الشحنات الانفعالية التي كان هذا التناقض يقدم ألف وسيلة لاستئثارها... كل شيء إذن كان يدفع إلى الانكماش، إلى التراجع والانحطاط...

وهكذا يكون تاريخ ابن خلدون قد انتهى مع نهاية تجربة ابن خلدون... لقد انتهى تاريخ «وحدة الدين والعصبة» ليقوم مكانه تاريخ الزوايا والتكايا، تاريخ الانكماش الذاتي والتدخلات الخارجية... العثمانية فالاستعمارية.

هل هناك انقطاع حقاً بين تاريخ ابن خلدون وعهد ما بعد ابن خلدون، ألا نجد في تحليلات ابن خلدون ما يلقي بعض الأضواء على جوانب من تاريخنا الحديث وواقعنا الراهن؟ ألا نجد ملامح ذلك التناقض المزمع في حياتنا الجارية الآن؟

إنها مسألة أخرى...! موضوع آخر...!



ملحق



## بيان

نثبت فيما يلي أهم الكلمات والمصطلحات التي استعملها ابن خلدون في مقدمته، والتي يتوقف على فهمها، فهم كثير من جملة وعباراته، وبالتالي كثير من أفكاره وآرائه.

وكما سيلاحظ القارئ فقد اعتمدنا الإيجاز، قدر الامكان، في الشرح والتفسير معززين المعنى الذي نقترحه لكل مصطلح بجملة أو فقرة في نفس المعنى من كلام ابن خلدون، ومحيلين إلى مقدمته.

وتسهيلاً للرجوع إليها فقد عمدنا إلى ترتيبها حسب الحروف الهجائية، مراعين الحرف الأول من الكلمة - بعد اسقاط حرف التعريف «ال» - ودون أن نأخذ بعين الاعتبار أصلها اللغوي الذي اشتقت منه. وبالإضافة إلى ذلك فقد عمدنا إلى ترقيم هذه المصطلحات حتى تسهل الاحالة اليها عند الضرورة داخل هذا الملحق نفسه. أما بخصوص الاحالات فقد تتبعنا فيها الطريقة التالية:

١ - الأرقام المصحوبة بحرف «ج» تحيل إلى المقدمة. فالرقم (ج ٢، ص ٤٩٦) مثلاً يشير إلى صفحة ٤٩٦ من الجزء الثاني من المقدمة (طبعة لجنة البيان العربي، القاهرة وتحقيق علي عبد الواحد وافي، ط ٢ فيما يخص الجزء الأول وط ١ فيما يخص باقي الأجزاء).

٢ - أما الأرقام الأخرى المسبوقة بحرف «م»، فهي تحيل إلى مصطلح مشروح في هذا الملحق. وهكذا فالرقم (م ٢٥) يشير إلى المصطلح رقم ٢٥.

١ - الاستبداد: الاستقلال بالأمر. استقلال الوالي بولايته وإعلان خروجه عن السلطة المركزية.

استقلال رئيس العصبة بالملك وثمراته دون أهل عصبته.

- الملك بالاستبداد: الملك التام. (م ٥٢ أ).

٢ - استظهار: استظهرت الدولة بقبيلة ما، كسبت ولاءها وعززت نفسها بها مع بقاء تلك القبيلة مستقلة.

- الملك بالمظاهرة: النفوذ الذي تمتع به القبيلة المتحالفة مع الدولة (ج ٢، ص ٤٤٠).

٣ - استبصار: أ - التأمل والنظر والاعتبار، تحكيم العقل والضمير. يقول الغزالي (الأحياء ج ٨، ص ٣٢): العلوم التي تحصل ولا بطريق الاكتساب وحيلة الدليل تسمى الهاماً. والعلوم التي تحصل بالاستدلال تسمى اعتباراً واستبصاراً.

- الاستبصار بالدين: الاهتداء بهديه (ج ٣، ص ٧٠٨).

ب - إن أقرب المصطلحات الحالية إلى مفهوم «الاستبصار» عند ابن خلدون هو: الوعي، والوعي الديني بالخصوص. «إن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبة وتفرّد الوجهة إلى الحق. فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم (= إذا حصل لهم وعي بوضعيتهم) لم يقف لهم شيء» (ج ٢، ص ٤٦٧).

٤ - استعداد: الاستعداد القريب والاستعداد البعيد: معناه، كون الشيء يحتمل التحول إلى شئين، ولكن هناك عامل يرجع تحوله إلى أحدهما دون الآخر، وحينئذ يكون ذلك الشيء مستعداً بالاستعداد القريب ليصير هذا ولا يكون ذلك. فإلما مثلاً فيه استعداد لأن يصير بخاراً أو ثلجاً، ولكن وجود الحرارة يجعله مستعداً بالاستعداد القريب لأن يصير بخاراً، وبالأستعداد البعيد ليتحوّل لثلجاً<sup>(١)</sup>.

وأحياناً يستعمل ابن خلدون الاستعداد الطبيعي بمعنى الاستعداد القريب (ج ٣، ص ٩٨٢).

يستعمل ابن خلدون هذا المصطلح خاصة عند حديثه عن مراتب الوجود واتصال الأكوام بعضها ببعض: «ومعنى الاتصال في هذه المكونات (الموجودات الحادثة) أن آخر كل أفق منها مستعد بالاستعداد القريب لأن يصير أول أفق الذي يليه» (ج ١، ص ٥٠٨).

٥ - اصطلاح: أ - التراضع والاتفاق: فاصطلحت في كتابي هذا... «إن في أسماء البربر

---

(١) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، مقاصد الفلاسفة في المنطق والحكمة الإلهية والحكمة الطبيعية، تحقيق سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦١).

وبعض كلماتهم حروفاً ليست من لغة كتابتنا ولا اصطلاح أوضاعنا... (ج ١، ص ٤٠٨). «إن الأوضاع اللغوية، إنما هي للمعاني المتعارفة، فإذا عرض من المعاني ما هو غير متعارف. اصطلاحنا على التعبير عنه بلفظ يتيسر فهمه» (ج ٣، ص ١٠٦٥).

ب - اصطلاح التعليم: طريقته ومنهجه التدريس، «لكل امام من الأئمة المشاهير اصطلاح في التعليم يختص به» (ج ٣، ص ٩٨٥).

ج - اصطلاح المتقدمين والمتأخرين: أو طريقة المتقدمين والمتأخرين في علم الكلام: الأولى تعتمد على الجدل الكلامي القائم على اخضاع الأدلة العقلية للعقائد الإيمانية، وعلى نظرية أن «بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول» كما ذهب إلى القول بذلك الباقلاني. وأما الطريقة الثانية فهي المعتمدة على المنطق باعتباره «قانوناً للأدلة فقط» أي أداة للتفلسف لا جزءاً من الفلسفة. ولم يعتمد أصحاب هذه الطريقة، ومنهم الغزالي نظرية بطلان الدليل ببطلان المدلول» (ج ٣، ص ١٠٤٧ - ١٠٤٨).

٦ - أمة: يستعمل ابن خلدون هذه الكلمة في معناها الاصطلاحي القديم ويعني بها في الغالب القبيلة الكبيرة أو مجموعة قبائل يربط بينها نسب عام. وأحياناً يستعملها بمعنى جنس: أمة العرب، أمة الفرس. وأحياناً أخرى يقصد بها أهل دين واحد: أمة الإسلام، أمة محمد...

والظاهر من كلام ابن خلدون أن الأمة أوسع من الشعب، «... إن الملك إذا ذهب عن بعض الشعوب من أمة فلا بد من عودته إلى شعب آخر منها ما دامت لهم العصبية» (ج ٢، ص ٤٤٨) والشعب أوسع من القبيلة (م ٤٣).

٧ - إمكان: «الإمكان العقلي والإمكان بحسب المادة التي للشيء» (ج ٢، ص ٥٠٦).

أ - نجد الفرق بين الامكانين واضحاً عند ابن تيمية الذي يميز بين «الإمكان الذهني» و«الإمكان الخارجي».

الإمكان الذهني «هو أن يعرض للذهن شيء فيفترض وجوده، لا لعلمه بوجوده، بل لعلمه بعدم امتناعه. مع أن هذا الشيء قد يكون متمتعاً في الخارج. وأما الإمكان الخارجي فهو أن يعرض للذهن شيء فيقر بوجوده لعلمه بوجوده، أو بوجود نظيره، أو بوجود ما هو أبعد في الوجود منه، فإذا كان نظيره أو ما هو أبعد منه موجوداً، كان هو موجوداً بالأولى...»<sup>(٣)</sup>.

ب - وبناء على ذلك فإن ابن خلدون يقصد بـ «الإمكان العقلي» التصور العقلي المطلق، وبـ «الإمكان بحسب المادة التي للشيء»، الإمكان الواقعي الذي يمكن التحقق منه واقعياً بمطابقة ما في الفكر لما هو في الخارج.

---

(٢) علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام وتقدم المسلمين للمنطق الارسطاطليسي، ط ٣ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٧)، ص ٢٢٦.

٨ - إمارة: يقصد ابن خلدون بـ «الإمارة» أسلوباً معيناً في المعاش وطريقة خاصة في الحياة تعتمد على الجاه والسلطة لا على العمل والإنتاج ولذلك يصف الإمارة بأنها ليست بمذهب طبيعي في المعاش» (ج ٣، ص ٨٩٩) باعتبار أن المذاهب الطبيعية للمعاش هي القائمة على العمل والسعي كالزراعة والتجارة والصناعة.

٩ - برهان: البرهان الطبيعي، البرهان الصناعي:

- البرهان الطبيعي، أو الوجودي، هو المستند على الحس والتجربة.

- أما البرهان الصناعي، أو العقلي، أو النظري، فهو المعتمد على الحدود والأقيسة (القياس الصوري) ولا تراعى فيه المطابقة للواقع.

١٠ - بدو: يستعمل ابن خلدون هذه الكلمة:

- تارة بمعنى سكنى البادية والعيش فيها: «هؤلاء القائمون على الفلح والحيوان تدعوهم الضرورة، ولا بد إلى البدو، لأنه متسع لما لا يتسع له الحواضر من المزارع والقدن والسلاح للحيوان وغير ذلك...» (ج ٢، ص ٤٠٨).

- وتارة بمعنى سكان البادية أنفسهم، «إن البدو هم المقصرون على الضروري في أحوالهم» (ج ٢، ص ٤١٣).

البادية: «... إن العرب كانوا يطلقون لفظ البادية على ما نسميه الأرياف (بالإضافة إلى الصحارى)، فإذا قال العربي «أهل البادية» فهم من ذلك أهل الصحراء وأهل الأرياف المزروعة، غير أنه يغلب أن تطلق البادية على الصحراء وما يجاورها مباشرة من الأرض المزروعة من المطر خاصة...»<sup>(٣)</sup>.

البدواة: هي حياة أهل البدو خاصة مكان الصحراء منهم.

خشونة البدواة: الظروف المعاشية القاسية ومجموع الصفات الجسمية والحلقية وأنماط السلوك الفردي والجماعي لأهل البادية. والمقصود بهم هنا على الخصوص البدو الرحل المتنقلون في الأراضي الصحراوية وشبه الصحراوية.

ومن هذه الظروف والصفات: الاقتصاد على الضروري من العيش، والانعزال، والشجاعة والاعتماد على النفس، والصحة، وسكنى الخيام وعدم اعتبار قيمة الأعيال.

خشونة البدواة نقض رقة الحضارة. (م ١٦ ج).

١١ - ترتيب: الترتيب بالطبع أو بالوضع: «الفكر يدرك الترتيب بين الحوادث بالطبع أو بالوضع» (ج ٣، ص ٩٧٦). يقول الغزالي: «يكون الترتيب بالوضع كقولك بغداد قبل

---

(٣) حسين مؤنس في تعليق له في: جرجي زيدان، تاريخ التمدن الاسلامي، طبعة جديدة، واجمعها وعلق عليها حسين مؤنس، ص ٥ (القاهرة: دار الهلال، ١٩٥٨)، ج ٤، ص ١٤.



الكوفة إذا قصدت مكة من خراسان... وأما بالطبع كقولك الحيوانية قبل الانسانية، والجسمية قبل الحيوانية إذا ابتدأت من جهة الأعم<sup>(١)</sup>. والمتقدم بالطبع: هو الذي لا يرتفع بارتفاع المتقدم عليه، ويرتفع المتقدم عليه بارتفاعه، كالواحد لا يرتفع بارتفاع الاثنين، في حين يرتفع الاثنين بارتفاع الواحد. (باعتبار أن  $2 = 1 + 1$ ).

١٢ - توخّص: يستعمل ابن خلدون بكثرة هذه الكلمة دون أن يقصد منها أي معنى من معاني التحقير. بل يقصد بها النمط العام لسلوك القبائل المنفردة المنعزلة في البداية، والصحراء منها بالخصوص.

- «الأمم الوحشية»: القبائل الملوغة في البداوة، التي لا تختلط بغيرها وتعيش متنقلة في الفقر. إن «الإبل أعانت العرب عمل التوحش في القفر والأعراف في البدو» (ج ٣، ص ٩٢٩) فهم لذلك «أكثر بدواة من سائر الأمم وأبعد مجالاً في القفر» (ج ٢، ص ٤٥٦).

- «خلق التوحش»: «طبيعة التوحش»، «عوائد التوحش»... الخ: مجموع الصفات الخلقية والجسمية التي يختص بها البدو الرحل الموغلين في القفار، نتيجة الظروف الطبيعية والمعاشية القاسية التي تفرضها عليهم الصحراء. وذلك مثل: الشجاعة، والكرم، وإباء الضيم، والاشتغال بالغزو والافتخار به... الخ (ج ٢، ص ٤٥٤ - ٤٥٥).

١٣ - جاه: الجاه هو: «القدرة الحاملة للبشر على التصرف فيمن تحت أيديهم من أبناء جنسهم بالإذن والمنع والتسلط بالقهر والغلبة» (ج ٣، ص ٩١٠) فهو هنا بمعنى السلطة.

«الجاه المفيد للمال» يعتبر ابن خلدون الجاه أهم مصدر للثروة والغنى: «... فإن كان الجاه متسعاً، كان الكسب الناشئ عنه كذلك، وإن كان ضعيفاً قليلاً فمثله. فاقدو الجاه: «يرمقون العيش ترميقاً...» (ج ٣، ص ٩١٠).

١٤ - جيل: الجيل، الأمة (المصباح). والمقصود بالأمة القبيلة الكبرى أو مجموعة قبائل مرتبطة بالنسب.

أ - وفي هذا المعنى يستعمل ابن خلدون كلمة «جيل»... إن اختلاف الأجيال (الشعوب والقبائل) في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهن من المعاش» (ج ٢، ص ٤٠٧).

ب - وأحياناً يستعملها بمعنى أخص، وهو مرحلة معينة، أو مستوى معين، من مستويات التطور البشري نحو الحضارة والتمدن: «أجيال البدو» و«أجيال الحضرة» و«جيل العرب في الحلقة الطبيعي» (ج ٢، ص ٤٠٩) ومعنى العبارة الأخيرة أن نمط الحياة الخاص بـ «العرب ومن في معناهم» (م ٣٦) مرحلة طبيعية في سلم التطور البشري، لأنه أسلوب في العيش والحياة تفرضه عليهم الظروف الطبيعية والمعاشية لمناطق سكنهم.

ج - «الأجيال الحادثة» (ج ٢، ص ٤٨٤): أبناء وحفدة إحدى العصبية.

(٤) النزالي، مقاصد الفلاسفة في التلطف والحكمة الإلهية والحكمة الطبيعية، ص ١٨٨.

١٥ - حسب: الحسب نسب شريف وخلال حميدة. وشرف النسب عائداً بدوره إلى الخلال. «الشرف والحسب إنما هو الخلال». و«ومعنى الحسب راجع إلى الأنساب» (ج ٢، ص ٤٣١).

- الحسب بالحقيقة - أو بالأصالة - هو المدعم بشجرة النسب أي بالعصية (م ٣٧). «فيكون الحسب والشرف أصليين في أهل العصية لوجود ثمرة النسب، وتفاوت البيوت في هذا الشرف يتفاوت العصية لأنه سرها» (ج ٢، ص ٤٣٢). ومن هنا كان الحسب - في نظر ابن خلدون - خاصاً بالبدو أهل العصية.

- الحسب بالمجاز: شرف ناتج عن النسب ولكن دون عصية. وهو خاص بالأماص: «... وإذا اعتبرت الحسب في أهل الأماص (م ٣٨) وجدت معناه أن الرجل منهم يعد سلفاً (أباً وأجداد) في خلال الخير وغالطة أهله مع الركون إلى العافية ما استطاع... (وهو) ليس حسباً بالحقيقة على الإطلاق» (ج ٢، ص ٤٣٢). «لأن الشرف بالأصالة والحقيقة إنما هو لأهل العصية» (ج ٢، ص ٤٣٣).

- الحسب بالمجاز أيضاً هو الشرف الذي يحصل للموالي (م ٥٦) والمصلتين بسبب مواليتهم وأسيادهم.

١٦ - حضارة: الحضارة ضد البداوة. والحضر سكان المدن أي «الحاضرون أهل الأماص والبلدان» (ج ٢، ص ٤٣٩).

أ - الحضارة في اصطلاح ابن خلدون «هي التفتن في الشرف وأحكام الصنائع المستعملة في وجوه ومذاهب من المطابخ والملابس والمباني والفرش والأبنية وسائر عوائد المنزل وأحواله» (ج ٢، ص ٤٨٨). فهي تعني أسلوب حياة الارستقراطية الحاكمة المقيمة في العاصمة والتي تعيش من الإمارة، أي الجماعة الحاكمة التي قدم بها العهد في المدينة ونسبت البداوة وخشونتها (م ١٠) وأصبحت جماعة طفيلية تستهلك ولا تنتج.

ب - الحضارة عند ابن خلدون مقرونة بالملك. فأهل الحضارة هم أهل الدولة في مرحلة هرمها. «إن أمور الحضارة من نواحي الترف، والترف من نواحي الثروة والتعظيم، والثروة والتعظيم من نواحي الملك» (ج ٢، ص ٤٩٢).

ج - رقة الحضارة: «ضد خشونة البداوة» هي مجموع الصفات الجسمية والخلقية وأنماط السلوك الفردي والاجتماعي الناتج عن حياة الحضارة بالمعنى السابق.

د - «الحضارة مفسدة للعمران» مادة وصورة. فساد مادة العمران يعني به فساد أخلاق أفراد المجتمع واحداً واحداً في ذاته (ج ٣، ص ٨٧٧) وفساد صورة العمران يعني به فساد الدولة واضمحلال أجهزتها، أي تفكك العصية صاحبة الأمر.

١٧ - حل وعقد: أهل الحل والعقد والشورى عند ابن خلدون هم أهل العصية الحاكمة: «... لأن الشورى والحل والعقد لا تكون إلا لصاحب عصية يقتدر بها على حل

أو عقد أو فعل أو ترك». أما غير أهل العصبية كالفقهاء والقضاة... «فأي مدخل له في الشورى» (ج ٢، ص ٥٧٤).

١٨ - حلة : والجمع حلل : محل الحلول والاقامة. فإذا كان الأمر يتعلق بالبدو المقيمين فحللهم هي قراهم ومدأشرهم. أما إذا كان الأمر يتعلق بالبدو الرحل، فحللهم حيثئذ هي خيامهم، أو الأماكن التي تنصب فيها هذه الخيام.

- «الحلل المتبعة القفار» (ج ٢، ص ٤١٨)، أي الخيام المتنقلة في الصحراء. وأصل العبارة من «انتجع القوم» بمعنى ذهبوا يطلبون الكلأ في موضعه، والاسم منه «النتجة».

- «العرب أبعد نجمة» بمعنى أكثر تنقلًا وتوغلًا في الصحراء لأن «إبلهم تدعوهم إلى ذلك».

١٩ - حي : الحي، أحياء البدو. يطلق «الحي» على أي فرع من فروع القبيلة. فأحياء البدو، جماعتهم المرتبطة بنسب قريب أو بعيد.

٢٠ - حوادث: جمع حادث. والحادث هو كل موجود وكان العدم سابقاً عليه. وهو نوعان:

- ذوات (أو الحوادث التي من عالم اللوات)، هي المخلوقات جسدية كانت أو روحية كالأنفس والملائكة.

- أفعال (أو الحوادث التي من عالم الأفعال) وهي على العموم أفعال المخلوقات. وإن كل حادث من الحوادث ذاتاً كان أو فعلاً فلا بد له من طبيعة (م ٣٣) تخصه في ذاته وفيها يعرض له من أحواله» (ج ٢، ص ٤١٠). وإذن فليس المقصود «بالحوادث» هنا الأحداث التاريخية الاجتماعية التي يطلق ابن خلدون عليها «وقائع وأحوال» (م ٦٠).

- ومعنى عبارته «أعطى لحوادث الدول عللاً وأسباباً» (ج ١، ص ٣٥٦) هو أن كتابه (= علم العمران) يبين أسباب وعلل حدوث الدول، قيامها وسقوطها. (حوادث الدول = الحادثات من الدول).

٢١ - حوالة: حوالة الأسواق: تحول الأثمان في الأسواق من الرخاء إلى الغلاء أو العكس. التجار «ينتظرون حوالة الأسواق».

٢٢ - خطة : أ - الخطة لغة: الأمر. يقال تولى خطة القضاء، أي أمر القضاء (القاموس). وفي هذا المعنى نفسه يستعملها ابن خلدون. وعلى العموم فهي تعني الوظيفة.

ب - الخطط الدينية الخلافية: المناصب الدينية كإمامة الصلاة والقضاء... الخ (ج ٢، ص ٥٦٤).

والخطط الخلافية (نسبة إلى الخلافة) يستعملها في مقابل الوظائف السلطانية.

ويستعمل كذلك «الخطط السلطانية والرتب الملوكية» (ج ٢، ص ٦٠٣) للدلالة على الوظائف الادارية من وزارة وحجابه . . الخ.

٢٣ - دولة : الدولة في اصطلاح ابن خلدون هي على العموم «الامتداد الزماني والمكاني لحكم عصبية ما».

أ - فمن حيث الامتداد في المكان تكون الدولة عامة أو خاصة.

- الدولة العامة هي مجموع المناطق والأقاليم التي تجري عليها سلطة العصبية الحاكمة سواء كانت هذه السلطة فعلية أم اسمية فقط.

- والدولة الخاصة هي الولاية أو الاقليم الذي استقل به الوالي خارجاً عن السلطة المركزية.

وهكذا فالدولة العباسية مثلاً دولة عامة بالنسبة إلى الدويلات التي استقلت عنها كدولة بني يويه، وبني حمدان وغيرها من الدول التابعة اسماً للخلافة العباسية تسمى في لغة ابن خلدون دولا خاصة.

ب - أما من حيث الامتداد في الزمان فإن الدولة إما كلية وإما شخصية . . .

- الدولة الكلية هي مدة حكم عصبية من العصبيات، التي يتعاقب فيها الملوك واحداً بعد الآخر. إنها حكم أسرة معينة منذ استلامها الحكم إلى يوم خروجه منها. الدولة العباسية، الدولة الأموية، الدولة الموحدية . . الخ.

- والدولة الشخصية هي مدة حكم شخص واحد من أشخاص الدولة الكلية، مثل دولة المأمون، دولة معاوية، دولة عبد المؤمن . . الخ.

ج - ويتحدث ابن خلدون أيضاً عن الدولة المستقرة والدولة المستجدة أو الحادثة (ج ٣، ص ٧٠٢) وذلك حين يتعلق الأمر بالفترة التي يجتدم فيها الصراع بين العصبية صاحبة الدولة وإحدى العصبيات النائرة ضدها والتي تستهدف الإطاحة بها وتأسيس دولة جديدة. فالدولة المستقرة يعني بها الدولة القائمة التي نشبت الثورة ضدها. والدولة المستجدة أو الحادثة هي دولة العصبية النائرة المطالبة بالملك التي لم تنته بعد من القضاء على الدولة القديمة المستقرة.

د - هذا ولا يختلف مفهوم ابن خلدون للدولة عن معناها بل معانيها عند القدماء باستثناء هذه التفسيرات المشار إليها أعلاه. إن الدولة في الاصطلاح القديم هي «القوة والسيطرة والسلطان». أو صاحب هذه الصفات، أو البيت الذي يتمتع بها. فيقال دولة عبد الملك بن مروان، ودولة صلاح الدين، والدولة الأموية، والدولة الفاطمية. وتطلق أيضاً على المنطقة التي يشملها نفوذ الدولة وأصحابها والفرق بين الدولة والمملكة في الاصطلاح القديم

هو أن «الدولة عبارة عن الحكومة ورجالها، والمملكة هي البلاد وأهلها»<sup>(٥)</sup>.

٢٤ - رئاسة: «الرئاسة إنما هي سؤدد وصاحبها متبوع وليس له عليهم (أي على أهله ومرؤوسيه) قهر في أحكامه» (ج ٢، ص ٤٣٩).

أ - الرئاسة خاصة وعامة: فالرئاسة الخاصة هي الرئاسة على عصية خاصة (م ٣٧ د)، وتكون لكبراء أحياء البدو ومشائخهم «بما وقر في نفوس الكافة لهم من الوفاق والتجلة» (ج ٢، ص ٤٢٣). وأما الرئاسة العامة فهي الرئاسة على عصية عامة (م ٣٧ د)، وهذه تبقى في «نصابها المخصوص من أهل العصية» (ج ٢، ص ٤٢٨) أي تبقى في دائرة العصية الخاصة التي قادت الثورة من أجل الملك.

ب - الرئاسة العامة ملك، وهي بهذا المعنى «لا تكون إلا بالغلب والغلب إنما يكون بالعصية... فلا بد في الرئاسة على القوم أن تكون من عصية غالبية لعصياتهم واحدة واحدة» (ج ٢، ص ٤٢٩).

ج - «الرئاسة على أهل العصية لا تكون في غير نسبهم» (ج ٢، ص ٤٢٩) وهي منصب جوارث متناقل «في منبت واحد تعين له الغلب بالعصية» «ولا تنتقل إلا إلى الأقوى من فروع» (ج ٢، ص ٤٢٩).

٢٥ - سذاجة: سذاجة البداوة، سذاجة العروبية، سذاجة الدين... الخ يقصد ابن خلدون بـ «سذاجة» الفطرة السليمة والوضع الطبيعي الصحيح الذي لم تشبه شائبة. والساذج الصافي لم يختلط بغيره<sup>(٦)</sup>. «سذاجة الدين البعيدة عن عوائد الترف وسمرائع الفواحش» (ج ٢، ص ٣٧٤).

٢٦ - سياسة: هي أسلوب الحكم والطريقة التي يسلكها الحاكم في تدبير شؤون مملكته. ويصفها ابن خلدون كما يلي:

أ - سياسة مدنية: وهي «تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه» (ج ٢، ص ٤١٤).

ب - سياسة «ملوكية أو سياسة عامة» وهي الملك (ج ٢، ص ٤٤٧). ويحمل عليها أهل الاجتماع بالمصالح العامة (ج ٢، ص ٧١١). وهي نوعان:

- «سياسة شرعية» وهي المستندة إلى شرع منزل من عند الله (ج ٢، ص ٧١١).

- «سياسة عقلية» مستندة إلى قوانين مفروضة «من العقلاء وأكابر الدولة ويصرانها،

(٥) حسين مؤنس في: زيدان، نفس المرجع، ج ٤، ص ١١ - ١٢.

(٦) علي عبد الواحد وافي في تعليق له رقم ٦٨ ب) في: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المعبر وخبير المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ج ٤، ط ٢ (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٦٥)، ج ١، ص ٣٧٤.

وسلمها الكافة وينقادون إلى أحكامها» (ج ٢، ص ٥١٦). وتسمى أيضاً السياسة «الملكية» والسياسة «الحكمية».

٢٧ - صورة ومادة: أ - يستعمل ابن خلدون هذين المصطلحين القديمين (أرسطو) في ميدان العمران البشري كما يلي:

- الصورة هي المؤسسات والنظم التي لا تستقيم الحياة الاجتماعية بدونها، مثل الدولة، الدين... الخ.

- المادة هي الجماعات البشرية التي تتكوّن منها الحياة الاجتماعية وتطور لتصبح تنظيمياً معيّنًا هو الدولة.

«إن الدولة والملك للعمران بمثابة الصورة للمادة. وهو الشكل الحافظ بنوعه لوجودها. وقد تقرر في علوم الحكمة أنه لا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر: فالدولة دون العمران لا تتصور، والعمران دون الدولة والملك متعلّز» (ج ٣، ص ٨٨٣ - ٨٨٤).

وقد استعمل ابن خلدون هذين المصطلحين أول مرة في خطبة كتابه (ج ١، ص ٣٥٣) حيث يتنقّد المؤرخين لكونهم «يجلبون الأخبار عن الدول، وحكايات الوقائع في العصور الأول، صوراً قد تجرّدت من موادها... والمعنى أن هؤلاء المؤرخين كانوا يقتصرون على ذكر أخبار الملك والوزراء... الخ (صورة العمران) ولا يهتمون بأمر القبائل والعصبيات... (مادة العمران).

ب - ومن العبارات الغامضة التي يستعمل فيها هذين المصطلحين قوله: «الدين والملة صورة الوجود والملك» (ج ١٣ ص ٨٨٨). وقد استعمل هذه العبارة بصدد تعليقه كون ولغات أهل الأمصار إنما تكون بلسان الأمة أو الجيل التاليين عليها أو المختطين لها. فاللغة العربية قد سيطرت على المناطق الأخرى التي استقر فيها الإسلام لأنها كانت لغة الدين. ولما كانت الدولة هي دولة الإسلام، وبما أن الدولة هي صورة للعمران كما ذكرنا، فإن تأثير الصورة في المادة، وهو هنا تأثير دولة الإسلام في المناطق التي اكتسحها، يتجلى في فرض لغة الدين نفسها على اللغات الأصلية لهذه المناطق. وهكذا يكون معنى العبارة السالفة هو أن الدين يؤثر في الوجود (البشري) وفي الملك والدولة تأثير الصورة في المادة. وعلى العموم فإن ابن خلدون يقصد بالصورة جانبها التأثيري، وبالمادة كونها قابلة لتأثير الصورة. وهكذا فإن الدولة بالحقائق الفاعلة في مادة العمران إنما هي العصبية والشوكة» (ج ٣، ص ٨٨٤). والمعنى هو أن العامل أو العنصر الذي يمنح الدولة قوة التأثير في المجتمع البشري، إنما هو العصبية ولهذا تفسد الدولة وتضمحل بفساد قوتها المؤثرة وهي العصبية.

ج - على أن استعمال ابن خلدون لمفهوم «المادة والصورة» لا يخلو من غموض واضطراب، فهو لا يتقيد في الغالب بالمعنى الأرسطي لهاتين الكلمتين خاصة من حيث ارتباط أحدهما بالآخر. إن رأي ابن خلدون في علاقة المادة بالصورة قريب من رأي ابن سينا الذي قال برأي مُنَافٍ لرأي أرسطو الذي أكد بأن الصورة تفسد بفساد المادة. فبالنسبة إلى ابن

مينا، إن كون النفس صورة للجسد لا يعني أنها تفسد بفساد الجسد، إنها «كإله» له، مثلاً «أن للملك كمال للمدينة والربان كمال السفينة، وليس صورتي للمدينة والسفينة بالمعنى الأرسطي»<sup>٣</sup>.

ومن هنا يسمي ابن خلدون الاجتماع البشري الذي تقوم فيه الدولة والملك بالاجتماع الكامل أو التام، والاجتماع القائم بدون ملك ودولة، بالاجتماع الناقص.

٢٨ - صناعة: مهنة، حرفة: «ولم يكن العلم (= التعليم) بالجملة صناعة» (ج ١، ص ٤٠١). هذا وليس المقصود بـ «صناعة» الأعمال اليدوية وحدها كالخياطة مثلاً، بل يقصد بها أيضاً الأعمال الفكرية فيقولون: «صناعة الفلسفة» وقد نقل الأستاذ مصطفى عبد الرازق في: «تهدى لتاريخ الفلسفة الإسلامية» (ص ٥٠) عن صاحب «كشاف اصطلاحات الفنون» أن الصناعة: «ملكة يقتدر بها على استعمال موضوعات ما، لنحو غرض من الأغراض، صادراً عن البصيرة بحسب الامكان. والمراد بالموضوعات الآلات يتصرف بها سواء كانت خارجية كإيا في الخياطة، أو ذهنية كإيا في الاستدلال...» ويعرفها ابن خلدون بأنها: «ملكة (م ٤١) في أمر عملي فكري ويكونه عملياً هو جسماني محموس». والصنائع منها البسيط وهو الذي يختص بالضروريات ومنها المركب وهو الذي يكون للكفايات (ج ٣، ص ٩٢٣).

٢٩ - صناعي: نسبة إلى الصناعة:

- التعليم الصناعي: التعليم المتخذ حرفة لكسب العيش.

- التعليم غير الصناعي: تعليم العلم من أجل نشر المعرفة دون أخذ أجره أو طلب تعويض: «... وصار العلم ملكة (م ٤١) يحتاج إلى التعليم، فأصبح من جملة الصنائع والحرف» (ج ١، ص ٤٢٠).

- الشروط الصناعية: شروط التعليم ومناهجه (ج ٣، ص ٩٨١).

- البرهان الصناعي: البرهان بالقياس المنطقي، ذلك في مقابل البرهان الطبيعي المعتمد على مطابقة ما في الذهن لما في الواقع.

٣٠ - صنائع: أ- يجمع ابن خلدون في الغالب صناعة على صنائع، وهو جمع صحيح لغوياً (والشائع جمعها على صناعات). فتكون (الصنائع) بهذا المعنى هي الحرف والمهن...

ب- وتارة يستعمل (صنائع) بمعنى الموالى والمصطنعين والموظفين. وهي حيثن جمع (صنعة). أي الشخص الذي يصطنعه الرجل ويلحقه بأقربائه أو خاصته.

٣١ - مصطنعون: المصطنعون هم الأفراد الذين تضمهم القبيلة إليها بالحلف أو الولاء فهم بمعنى الموالى (م ٥٦).

---

(٧) انظر: عمود قاسم، في النفس والعقل لفلاسفة الآخرين والاسلام، ط ٣ (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٥)، ص ٩٣-٩٤.

٣٢- ضروري: أ- الضروري والحاجي والكمالي، اصطلاحات أصولية (أصول الفقه)، ومعناها كما يلي:

- الضروري هو كل ما يتوقف عليه الناس بحيث تختل حياتهم بفقدانه. وقد حصر الفقهاء الضروريات في خمس: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال.

- الحاجي هو ما يرفع المشقة ويدفع الحرج والضييق عن الناس، فحياتهم لا تختل بفقدانه، بل يصيبهم انزعاج وارتياب لا يبلغان مبلغ الفساد المتوقع من فقد الضروريات. ومن الأمثلة الفقهية لذلك: إباحة البيع تيسيراً لحاجات الناس، وتخفيف التكاليف عنهم بقصر الصلاة والفطر في رمضان للمسافر. . .

- أما الكمالي فهو المكمل للحاجي ويمكن الاستغناء عنه تماماً. ولكن وجوده يجعل حياة الناس في وضعية أحسن. وهي ما يعبر عنه الفقهاء بـ (محاسن العادات)<sup>(٨)</sup>.

ب- هذا وقد نقل ابن خلدون هذه المصطلحات من ميدان الفقه إلى ميدانه الخاص، خصوصاً ما يتعلق منه بشؤون المعاش. وعلى هذا:

- فالضروري هو ما لا بد منه من العيش لحفظ الحياة. ويقتصر فيه على البسيط السهل. وهو عيش أهل البدو.

- أما الحاجي فهو ما فوق الضروري ولكن دون الكمالي فهو عيش الفئة المتوسطة من الناس سكان القرى والمدن.

- وأما الكمالي فهي حياة (اللوكس)، حياة... «السرف والنعيم» التي تختص بها الجبيلة الارستقراطية الحاكمة.

٣٣- طبع وطبيعة: تتردد كلمتا طبع وطبيعة في فصول كثيرة من المقدمة. وقد وردت كلمة (طبايع) أول مرة في خطبة الكتاب حيث يقول: «... فللعمران طبائع في أحواله...» (ج ١، ص ٣٥٢). ثم بعد ذلك تتردد كثيراً عبارات مماثلة مثل «ما يحدث في العمران بالطبع»، «ما يحدث فيه بمقتضى طبعه»، «طبيعة الملك»، «طبيعة الترف»... «المهرم يحدث في الدولة بالطبع»... (ج ٢، ص ٦٩٢)... الخ.

إن فهم فكرة الطبع والطبيعة عند ابن خلدون ضروري لفهم آرائه ونظرياته على الوجه الصحيح.

أ - يفرق الغزالي<sup>(٩)</sup>

---

(٨) انظر: محمد الحفري، أصول الفقه، ط ٣ (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٣٨)، ص ٢٩٤ - ٢٩٥، وصلي حسب الله، أصول التشريع الاسلامي، ط ٣ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤)، ص ١١٩.

(٩) الغزالي، مقاصد الفلاسفة في إلتطعن والحكمة الإلهية والحكمة الطبيعية، ص ٣٠٩ - ٣١٠.



(١) بين الحركة بالعرض كانتقال الماء داخل الاناء من مكان إلى آخر بانتقال الاناء .  
فحركة الماء هنا حركة عرضية .

(٢) الحركة بالقسر، والجسم المتحرك بالقسر هو ما كان سبب حركته خارجاً عن ذاته  
كانتقال السهم بالقوس وانتقال الشيء بما يجذبه أو يدفعه كانتقال الحجر إلى فوق إذا رمي إلى  
فوق، بخلاف انتقاله إلى تحت فهي حركة بالطبع .

(٣) أما الحركة بالطبع فمعناها أن الجسم المتحرك بالطبع هو الذي حركته من داخل  
ذاته، ولكن هذا لا يعني أنه يتحرك من ذاته لكونه جسماً إذ لو كان كذلك لكان متحركاً  
دائماً، وكان لكل جسم على وجه واحد، بل لمعنى يزيد عليه يسمى ذلك المعنى طبيعة .

ويفرق الغزالي<sup>(١٠)</sup> أيضاً بين الفاعل بالطبع والفاعل بالإرادة . فالفعل بالطبع وهو الفعل  
الخالى من العلم بالمفعول، بل يدخل الأفعال الطبيعية في الوجود على سبيل التسخير،  
والفاعل بالإرادة هو الذي له العلم بمفعولاته، فإذا هو عالم بمفعولاته ومخلوقاته . وإذا:  
فالذي يمتنا هنا أمران اثنان :

١ - إن الطبع هو معنى يزيد على ذات الشيء ويسمى (طبيعة)، وهو في نفس الوقت من  
ذات الشيء لا من خارجه .

٢ - إن الأفعال الطبيعية في الوجود تنسب إليه - إلى الكون، إلى الوجود، على سبيل  
التسخير . وهذا يعني أن الفعل الصادر عن طبيعة الشيء، والذي يحدث بالطبع، ليس  
مرتبطاً بذلك الشيء ارتباط العلة بالمفعول، بل هو ينسب إليه فقط على سبيل التسخير أي  
تسخير الله لهذا العالم . إن الفاعل في الحقيقة إنما هو الله . وهو وحده (عالم بمفعولاته  
ومخلوقاته) .

ونفس هذا المعنى يؤكد ابن خلدون حين يقول: «... واستولت أفعال البشر على  
عالم الحوادث (م ١٦) بما فيه . فكان كله في طاعته وتسخيره . وهذا معنى الاستخلاف المشار  
إليه في قوله تعالى: ﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾»<sup>(١١)</sup> (ج ٣، ص ٩٧٧) . وإذاً، فإن :

١ - طبائع العمران هي من ذات العمران، تحدث فيه لا بإرادة الناس، بل بـ (ضرورة  
الوجود) .

٢ - إن ضرورة الوجود هذه، أو طبائع العمران نفسها، إنما هي كذلك (على سبيل  
التسخير) وبعبارة أخرى أنها هي (مستقر العادة) شيء واحد . فهي الكيفية التي أجرى بها  
الله العادة في هذا الكون .

---

(١٠) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، مصارج القدس في مدارج النسب (القاهرة: المكتبة التجارية،

[د.ت.ع.]، ص ١٩٥ .

(١١) للقرآن الكريم، وسورة البقرة، الآية ٣٠ .

ب - ينتج عن ذلك أن (طبائع العمران) وكذا (عوارضه الذاتية) لا تعني القوانين بالمعنى الحديث. بل تعني فقط الخصائص الملازمة له نتيجة (العادة) أو (مستقر العادة). إنها عبارة عن المشيئة الإلهية كما تتجسّم في حوادث الكون بأسره. ولذلك كان بالإمكان أن تحدث أشياء مخالفة لطبائع العمران بفعل القدرة الإلهية، وهي حينئذ (خوارق للعادة) أو (معجزات).

٣٤ - طبقة: ويجمعها على طباق وطبقات.

- أساس (الانقسام الطبقي) في المجتمع عند ابن خلدون هو (الجاء المفيد للبال).

والجاء متوزع في الناس ومرتبب فيهم طبقة بعد طبقة: ينتهي في العلو إلى الملوك الذين ليس فوقهم يد عالية، وفي السفلى إلى من لا يملك ضرباً ولا نفعا بين أبناء جنسه، وبين ذلك طبقات متعددة... بما يتنظم معاشهم وتيسر مصالحهم ويتم بقاؤهم... (ج ٣، ص ٩٠٩).

وإن كل طبقة من طباق أهل العمران من مدينة أو إقليم لها قدرة على من دونها من الطباق. وكل واحد من الطبقة السفلى يستمد هذا الجاء من أهل الطبقة التي فوقه، ويزداد كسبه نصراً فبمن تحت يده على قدر ما يستفيد منه (...). فإن كان الجاء متسعاً كان الكسب الناشئ عنه كذلك، وإن كان ضيقاً وقليلاً فمثله (ج ٣، ص ٩١٠).

٣٥ - عبر: أ - جمع عبرة وهي تعني الدروس المستخلصة من تأمل وقائع الحياة ماضياً وحاضراً. وفي هذا المعنى استعمل ابن خلدون كلمة عبر في عنوان كتابه، (كتاب العبر... ) لأنه كتاب (أنصح بالذكرى والعبر في مبدأ الأحوال (= بدايتها) وما بعدها من الخبر (= تطورها)... (ج ١، ص ٣٥٧).

ب - الاسم الكامل لكتاب ابن خلدون هو (كتاب العبر، وديوان المبتدأ والخبر، في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر).

- كتاب العبر: الكتاب الذي يشتمل على الدروس المستخلصة من الماضي، وهي تلك الدروس التي تشرحها (المقدمة).

- ديوان المبتدأ والخبر: السجل الذي يشتمل على أخبار الدول وتفاصيل قيامها وسقوطها، وهذا ما يحتوي عليه القسم المخصص للتاريخ من كتاب العبر.

- في أيام العرب والعجم والبربر... في أخبارهم.

٣٦ - عرب (العرب ومن في معناهم).

- يقصد ابن خلدون بـ (العرب): القبائل العربية القاطنة بالأراضي الصحراوية والمختصة بأسلوب معين في الحياة يتميز بالخصوص بشطف العيش ونكد الحياة والتنقل والترحال والاحتفاظ بالأنساب وكثرة العصبية... .

- ويوسع ابن خلدون هذا المعنى الذي يعطيه لـ (العرب) ليشمل من يسميهم  
بـ (العرب ومن في معانهم) من (ظعون البربر وزناتة بالمغرب والأكراد والترك والتركمان  
بالمشرق) (ج ٢، ص ٤١٣).

٣٧ - عصبية: يحسن الرجوع إلى الفصول التي عقدناها لشرح نظرية العصبية عند ابن  
خلدون. أما هنا فكل ما يمكننا فعله هو تسجيل الملاحظات التالية:

أ - «العصبية إنما تكون من الالتحام بالنسب أو ما في معناه» (ج ٢، ص ٤٢٤).  
والمقصود بالنسب ليس الرابطة الدموية، فهو بهذا المعنى «أمر وهمي لا حقيقة له» (ج ٢،  
ص ٤٢٤)، «وما زالت الأنساب تسقط من شعب إلى شعب ويلتحم قوم بأخرين في الجاهلية  
والإسلام والعرب والعجم» (ج ٢، ص ٤٢٧). وإنما المقصود بالنسب فائدتها وثمرتها وهي  
«هذا الالتحام الذي يوجب صلة الأرحام حتى تقع المناصرة والنعرة. وما فوق ذلك مستغنى  
عنه» (ج ٢، ص ٤٢٤). وكل ما يقع به هذا الالتحام فهو داخل في معنى النسب، ومنه  
«الحلف والولاء والاصطناع وطول المعاشرة والصحة وسائر أمور الموت والحياة» وإذا حصل  
الالتحام بذلك جاءت النعرة والتناصر» (ج ٢، ص ٥٠٣).

ب - غير أن هذا الالتحام لا يشتد ويصبح عصبية إلا إذا كان هناك ما يهدد كيان  
الجماعة. «فإن القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه أو العدا عليه ويود لو يحول بينه  
وبين ما يصله من المعاطب والمهالك: نزعة طبيعية في البشر منذ كانوا» (ج ٢، ص ٤٢٤)  
وبالنظر إلى ما تقدم يمكن تعريف العصبية عند ابن خلدون بأنها رابطة اجتماعية سيكولوجية -  
شعورية ولا شعورية - تربط أفراد جماعة معينة قائمة على القرابة المادية أو المعنوية، ربطاً  
مستمراً يبرز ويشتد عندما يكون هناك خطر يهدد أولئك الأفراد كأفراد أو كجماعة.

ج - إن تقيد بقطعة العصبية بوجود تهديد أو عدوان يدل على أن فاعلية العصبية لا  
تشتد إلا عندما تمس المصلحة المشتركة للجماعة، وهي المصلحة التي تشكل فيها أمور المعاش  
العنصر الرئيسي والفعال. وإذن فلا بد من استحضار هذه الصبغة الاقتصادية في الصراع  
العصبي لفهم نظرية ابن خلدون في العصبية. إن الفاعلية السياسية للعصبية، وهذا ما يسم  
ابن خلدون في الدرجة الأولى تستهدف الحصول على الجاه والمملك من أجل «توابعه من الترف  
والنعيم».

د - العصبية ظاهرة خاصة بالبدو لأن أحياءهم «مفتوحة» تحتاج في الدفاع عنها إلى  
تكتل وتعاقد فتياها الشجعان.

وأمّا الحضري فإن أسوار المدينة وحاميات الدولة تكفيهم مؤونة الدفاع عن أنفسهم  
وأموالهم، ولذلك فهم لا يحتاجون إلى التعصب والالتحام. إن العصبية في البادية بمثابة  
الأسوار في المدن.

هـ - العصبية خاصة وعامة: العصبية الخاصة هي المبنية على النسب القريب.  
والعصبية العامة هي التي تقوم على النسب البعيد. وكل عصبية عامة تتألف من عدة

عصبيات خاصة. ومن هنا كانت العصبية تقوم على الكثرة داخل الوحدة، وعلى التنافس والتنافر داخل التعاون والتناصر. ولا تصبح العصبية قوة سياسية إلا إذا التحمت العصبيات الخاصة بالتنافس في إطار عصبية عامة واحدة. غير أن هذا الالتحام العصبي مشروط بوجود ظروف معينة يعبر عنها ابن خلدون بـ (هرم الدولة).

و- هذا والعصبية بالمعنى المشار إليه يعتبرها ابن خلدون عصبية (طبيعية) إذ لا بد منها في الحماية والمطالبة والمواجهة. أما العصبية المستندة فقط إلى التعصب للأنسب والاعتداد بها فهي (عصبية جاملية) لا فائدة فيها مطلقاً، وهي المقصودة بلم الشارح للعصبية (ج ٢، ص ٥٦١).

٣٨- عمران: العمران ضد الخلاء، وهو من العمارة والتعمير. ويقصد به ابن خلدون الاجتماع البشري الذي يتم به «التساكن والتنازل في مصر أو حلة للأنس بالعشير واقتضاء الحاجات لما في طباعهم (البشر) من التعاون على المعاش» (ج ٢، ص ٤١٧).

أ- من العمران ما يكون بدوياً وهو سكنى الضواحي والجبال والحلل المنتجة في القفار وأطراف الرمال. ومنه ما يكون حضرياً وهو الذي بالأمصار والمدن والقرى والمداشر للاعتصام بها والتحصن بها وبقلاعها (ج ٢، ص ٤١٨).

يقصد ابن خلدون بـ «العمران البشري» الحياة الاجتماعية وما يتبع عنها أو يرافقها من مظاهر اجتماعية وسياسية واقتصادية وثقافية... الخ.

وهذا العمران لا يكون تاماً إلا إذا قامت فيه الدولة. «العمران دون الملك والدولة متعذر لما في طباع البشر من العدوان الداعي إلى النزاع» (م ٥٨). أما الاجتماع البشري الذي لا يؤدي إلى قيام دولة فيه فهو عمران ناقص.

ب- علم العمران علم يدرس كل ما يحدث في العمران البشري، التام بالخصوص، من ظواهر خاصة به مثل التوحش والتانس والعصبيات والملك والدول... على أن المهمة الرئيسية لعلم العمران هي البحث في عوامل قيام الدول وسقوطها وأسباب تعاقبها وتزاحمها.

٣٩- علة، سبب: يتردد كثيراً في مقدمة ابن خلدون ذكر «العلل والأسباب» مترادفين، والذي يبدو هو أن ابن خلدون يستعمل هاتين الكلمتين في معناهما الفقهي الأصولي، لا في دلالتها المنطقية الفلسفية.

أ- والفرق بين العلة والسبب عند الأصوليين هو:

- أن العلة وصف أضاف الشارع الحكم إليه وناطه به ونصبه علامة عليه. مثل الاسكار بالنسبة إلى تحريم الخمر. ويكون هذا الوصف علة بالمعنى الدقيق عندما يمكن إدراك جانب المصلحة فيه، أي عندما يكون الحكم قابلاً للتبرير العقلي.

- أما السبب فهو ذلك الوصف نفسه حينما لا يدرك العقل البشري جانب المصلحة

فيه كالصيام لظهور هلال رمضان. فالمقصود من ربط الصيام برؤية الهلال مقصود خفي، في حين أن ربط تحريم الخمر بالاسكار يمكن تبريره عقلياً بكون الاسكار يذهب العقل.

ب- وقد نقل ابن خلدون مفهوم العلة والسبب من الميدان الفقهي الأصولي إلى ميدان الطبيعة والعمران. وهكذا فالعلة هي الأسباب الظاهرة: «إنما يحيط - العقل - علماً في الغالب بالأسباب التي هي من طبيعة ظاهرة ويقع في مداركها على نظام وترتيب». (ج ٣، ص ١٠٣٥) إن الأسباب التي من هذا النوع هي علل. وأما الأسباب بالمرئي المشار إليه آنفاً فيطلق عليها عبارة «الأسباب الخفية». وهي لا تترك بالعقل أو على الأقل يصعب إدراك تسلسلها. . . . ولعل الأسباب إذا تجاوزت في الارتقاء نطاق إدراكنا ووجودنا، خرجت عن أن تكون مدركة، فيضّل العقل في بيدها الأوهام ويحار ويتقطع» (ج ٣، ص ١٠٣٨).

وهكذا يمكن القول إن ذكر ابن خلدون لـ «الأسباب والعلل» معاً ليس من نوع استعمال المترادفات بل إنه يقصد في الغالب التمييز بين ما يطلق عليه في أماكن أخرى عبارتي «الأسباب الظاهرة» و«الأسباب الخفية».

ج- هذا والعلة عند الأصوليين مرتبطة بالحكمة. فحكمة الحكم هي «الباعث على تشريعه والغاية المقصودة منه». وعندما يقرن ابن خلدون «العلة» بـ «الحكمة» فهو يقصد في الغالب الإشارة إلى الدافع إلى الشيء (= علة) من جهة، والباعث له أو المقصود منه من جهة أخرى (= حكمة).

د- ومن الكلمات التي يرد ذكرها مع المصطلحات السابقة كلمة «شرط» والمقصود به ما يرتبط به الشيء وجوداً وعدماً. وهو عند الأصوليين «ما جعله الشارع مكملاً لأمر شرعي لا يتحقق إلا بوجوده» وهو عندهم نوعان مكمل لسبب ومكمل لمسبب.

وإن خلدون يستعمل هذه المصطلحات جميعاً في معنى أعم يقصد به «المبادئ» (= البدايات). والعقل البشري يدرك هذه «المبادئ» والظاهرة بفضل الترتيب بين الحوادث.

وهكذا «إذا قصد إيجاد شيء من الأشياء فلأجل الترتيب بين الحوادث لا بد من التظن لسببه أو علته أو شرطه وهي على الجملة مبادئه (= بداياته) إذ لا يوجد إلا ثانياً عنها. . .» (ج ٣، ص ٩٧٦).

هـ- (السبب الطبيعي) أو (السبب الوجودي) عبارة يستعملها في مقابل (السبب الشرعي).

٤٠- عادة: أ- العادة هي كل فعل جسياني أو ذهني يرسخ بالتكرار حتى يصبح بمثابة (الطبيعة) والمزاج.

ابن خلدون يعتبر الإنسان «ابن عوائده ومألوفه لا ابن طبيعته ومزاجه» (ج ٢، ص ٤١٩).

ب - العادة و (مستقر العادة) هي الكيفية التي أجرى بها الله الحوادث في هذا الكون، وهذا هو المعنى الذي يعطيه الأشاعرة للشيئية.

٤١ - عوارض ذاتية: أ - يقول الفارابي<sup>(١٢)</sup> «العرض الذاتي هو الذي يكون موضوعه ماهيته أو جزءاً من ماهيته، أو توجب ماهيته موضوعه أن يوجد له على النحو الذي توجب ماهية أمر ما أن يوجد له عرض ما. فإن ذلك العرض إذاً أخذ ذلك الأمر في حد العرض. فما كان من الأعراض هكذا فإنه يقال له عرض ذاته. وغير الذاتي هو الذي لا يدخل موضوعه في شيء من ماهيته، وماهية موضوعه لا توجب أن يوجد له ذلك العرض...» هذا بالنسبة للمعنى الفلسفي للكلمة.

ب - أما العوارض الذاتية للعلوم، وهو اصطلاح يستعمله المناطقة والأصوليون بكثرة، فيشرحها الفزالي كما يلي: «الأعراض الذاتية لعلوم وتعي بها الخواص التي تقع في موضوع ذلك العلم ولا تقع خارجه عنه، كالمثلث والمربع لبعض المقادير، والانحناء والاستقامة لبعضها، وهي أعراض ذاتية لموضوع الهندسة، وكالزوجية والفردية للعدد، وكالاتفاق والاختلاف للنهات، أعني التناسب، والمرض والصحة للحيوان...»<sup>(١٣)</sup>.

هذا، ويميزون الأعراض الذاتية عن الأعراض الغريبة كما يلي:

«وأما الذاتي فهو احتراز من الأعراض الغريبة، فإن العلوم لا ينظر فيها للأعراض الغريبة، فلا ينظر المهندس في أن الخط المستقيم أحسن لأن الحسن غريب عن موضوع علمه...»<sup>(١٤)</sup>.

وإذن، فالأعراض الذاتية في لغة ابن خلدون وكذلك ما يشبهها من العبارات مثل «ما يعرض للعمران بطبيعته من الأحوال»، «ما يعرض له بمقتضى طبعه»... لا تعني (القوانين) كما فهم ذلك كثير من الباحثين، بل انه يقصد بها الخصائص الملازمة للشيء والتي يختص بها دون غيره. ومن هنا يمكن القول إن «العوارض الذاتية للعمران» هي بتعبيرنا المعاصر: الظواهر الاجتماعية، بأوسع معانيها.

ج - لم يصح ابن خلدون هذه العوارض الذاتية للعمران، بل يشير إلى أمثلة منها ومثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التقلبات التي للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها وما ينتجها البشر بأعمالهم ومسايعهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال (ج ١، ص ٤٠٩).

٤٢ - فساد: فساد العمران، فساد الدولة، فساد العصبية.

(١٢) أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق حسن مهدي (بيروت: دار المشرق،

١٩٦٨)، ص ٩٥.

(١٣) الفزالي، مقاصد الفلاسفة في المطلق والحكمة الإلهية والحكمة الطبيعية، ص ١٢٢ - ١٢٣.

(١٤) نفس المرجع.

يستعمل ابن خلدون كلمة فساد هنا بالمعنى الفلسفي في مقابل «الكون» و«الكون» هو حصول الصورة في الهيولي، والفساد انخلاعها عنها<sup>(١٣)</sup>.

- فساد العمران يعني انفكاك صورته عن مادته أي تفكك الدولة وضمحلها.  
ويفسد العمران أيضاً بفساد مادته نتيجة «الحضارة» (م ١٦).

- فساد العصية: تفسد العصية بـ «الترف والنعيم» وما ينشأ عن ذلك من ظهور المصالح الشخصية لأفراد العصية وطمعها على المصلحة المشتركة التي كانت الأساس الذي قامت عليه الرابطة العvisية.

٤٣ - قبيلة: أ - صنف علماء النسب العرب القدماء، التجمعات القبلية على أساس الكثرة والقلة كما يلي: الأمة، فالشعب، فالقبيلة، فالإمارة، فالبطن، فالفخذ، فالعشيرة (أو العشير)، فالقصيلة.

وأكثر هذه المصطلحات استعمالاً عند ابن خلدون هي القبيلة والمشير والبطن.  
وأحياناً يستعمل الأمة، والجيل (م ١٤) بمعنى القبيلة الكبرى.

ب - تضم القبيلة عادة ثلاثة أصناف من الأفراد:

- صرحاء النسب وهم «طبقة الأشراف»، وهؤلاء يتساوتون في الشرف بتفاوت بيوتهم في الحسب (م ١٥).

- الموالى والصفاء، أي الملتصقين بالقبيلة بواسطة الجوار أو الحلف أو بالاصطناع (م ٣١).

- العبيد المسترقين، وهم في الغالب أسرى الحروب والغزوات.

٤٤ - كسب، رزق: يفرق ابن خلدون بين الكسب والرزق، وفقاً لرأي أهل السنة كما يلي:

- الكسب هو ما يملكه الإنسان بسعيه وعمله سواء انتفع به أم لا.

- وأما الرزق فهو ما ينتفع به الإنسان شخصياً. وهكذا فتركة الميت تسمى كسباً له، ولا تسمى رزقاً لأنه تركها ولم ينتفع بها أما بالنسبة للوارثين فهي، متى انتفعوا بها، تسمى رزقاً.

ب - والفرق بين الأرزاق والأعطيات في اصطلاح المؤرخين وأهل الدولة قديماً، هو أن الأعطيات تعني المراتب والأجور. وأما الأرزاق فهي ما كان يعطى للجنود علاوة على مرتباتهم من المواد الغذائية كالزيت والقمح...<sup>(١٤)</sup>.

(١٥) رسائل اخوان الصفاء، ٤ ص (بيروت: دار صادر، ١٩٦٨)، ج ٢، ص ٥٩.

(١٦) حسين مؤنس في: زيدان، تاريخ التمدن الاسلامي، ج ٤، ص ٧٤.

ج - يرى ابن خلدون أن قيمة ما يكسبه الإنسان إنما تتحدد بما بذله من سعي وعمل والكسب هو قيمة الأعمال البشرية (ج ٣، ص ٨٩٣).

٤٥ - مبدأ: أ - يستعمل ابن خلدون هذه الكلمة مصدراً ميمياً بمعنى البداية. «مبادئ الدول» = بدايتها. يقول عن المؤرخين إنهم «لا يتعرضون لبدايتها (أي الدول)». . . فيبقى الناظر متطعاً بعد إلى افتقاد أحوال مبادئ الدول» (ج ١، ص ٣٥٤). وأحياناً يستعمل في نفس المعنى كلمة «أولية»، «فأشادت في التاريخ كتاباً. . . أبديت فيه لأولية الدول عللاً وأسباباً» (ج ١، ص ٣٥٥).

ب - يقصد ابن خلدون بـ «مبادئ الدول» أو «أولية الدول» الكيفية التي تقوم بها الدول بالعصبة التي تجري إلى الملك الذي هو غايتها.

٤٦ - عهد: المجد هو شرف المنبت والرئاسة على الأهل والعشير.

أ - للمجد وأصل بني بني عليه وتحقق به حقيقته وهو العصبة والعشير، وفرع يتم وجوده ويكمله وهو الحلال، أي الصفات الحميدة التي يقتضيها المجد (ج ٢، ص ٤٤٤). ولما كان «الملك غاية للعصبة فهو أيضاً غاية لفروعها وتمتاتها وهي الحلال» والمجد (ج ٢، ص ٤٤٥).

ب - (الأفراد بالمجد)، استثار الرئيس دون عصبته بالفوائد المادية والمعنوية التي حققتها العصبة. إنه الاستبداد بالسلطة والمال.

٤٧ - مرتزقة: مرتزقة الجند هم المحاربون الذين يعملون عند السلطان كأجراء للدفاع عنه. وهم في الغالب من غير عصبته، وقد يكونون من الأجانب غير المسلمين - المسيحيون الأسبان خاصة - الذين كانوا يسقطون أسرى في أيدي ملوك الأندلس وشمال إفريقيا والذين كان بعضهم يستعمل ضمن الحرس الخاص للملك.

- هذا ويقصد بالجند في الاصطلاح القديم أفراد الجيش المدونين في الديوان والذين كانت تفرض لهم جرايات وأرزاق. أما غيرهم من أفراد الجيش فقد كانوا من القبائل والعصبات التي تأخذ نصيبها من الغنائم.

٤٨ - مسائل: مسائل العلم وهي القضايا الخاصة بكل علم، التي يطلب المعرفة في العلوم بأحد طرفيها، إما النفي وإما الإثبات<sup>(١٧)</sup>. إنها عبارة عن اجتتاع الأعراض الذاتية (م ٤١) مع الموضوعات، وهي مطلوب كل علم.

مسائل = نتائج = مطالب = ما يبرهن عليه في كل علم.

- مسائل علم العمران هي القضايا التي يبحث فيها، والتي يختص بها الاجتتاع البشري، فهي إذن الظواهر الاجتماعية على العموم.

---

(١٧) النزالي، مقاصد الفلاسفة في التطق والحكمة الإلهية والحكمة الطبيعية، ص ١٢٣.



٤٩ - مصر: ج أمصار. هي المدينة الكبيرة وفي الغالب العاصمة. نقل جرجي زيدان<sup>(١٨)</sup> عن المقدسي قوله: «... وقد اختلف في الأمصار فقالت الفقهاء: المصر كل بلد جامع تقام فيه الحدود ويحمله أمير...».

المصر الكرسي: العاصمة. وأحياناً يستعمل «الكرسي» فقط:

«وبالجملّة فاتخذ الدولة الكرسي في مصر يحل بعمران الكرسي الأول» (ج ٣، ص ٨٨٢).

٥٠ - مطاولة: الحرب بالمطاولة هي الحرب المستمرة على فترات، هي «الثورة الدائمة» التي تقوم بها إحدى العصابات على الدولة. وذلك بعكس «المناجزة» وهي الإجهاد على العدو دفعة واحدة والحقاق الهزيمة به. «الدولة المستتجة» (م ٢٣ ج) إنما تستولي على الدولة المستقرة بالمطاولة، لا بالمناجزة (ج ٢، ص ٧٠٣).

٥١ - معاش: «المعاش هو عبارة عن ابتغاء الرزق (م ٤١) والسعي في تحصيله. وهو مفعول من العيش (اسم مكان)، كأنه لما كان العيش الذي هو الحياة لا يحصل إلا بهذه (إشارة إلى وجود المعاش وأصنافه)، جعلت موضعاً له على طريق المبالغة» (ج ٣، ص ٨٩٨).

معاش ورياش: يقصد بالمعاش الضروري والحاجي (م ٣٢) من العيش أما ما فوقها أي الكلي (م ٣٢) فيسميه ورياشاً: «... فتكون في تلك المكاسب معاشاً إن كانت بمقدار الضرورة والحاجة، ورياشاً ومتمولاً إن زاد على ذلك» (ج ٣، ص ٨٩٥).

(معاش نحل): نحل المعاش هي طرق كسب العيش (ج ٣، ص ٨٩٨). الفكر المعاشي: هو العقل التجريبي أو العقل العملي عند الفلاسفة.

٥٢ - ملك: السلطة والقهر. «وإما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر» (ج ٢، ص ٤٣٩).

أ - يكون الملك تاماً إذا كان صاحبه «يستعيد الرعية ويحيي الأموال ويبحث البعوث ويحمي الثغور ولا تكون فوق يده يد قاهرة» (ج ٢، ص ٥١٤). وهذا أيضاً هو «الملك الأعظم» وهو لا يكون إلا لأصحاب القبائل والعشائر والعصبيات والزخوف والحروب والأقطار والممالك» (ج ٣، ص ٨٨٦).

- وأما «الملك الناقص» أو (الملك الأصغر) فهو مجرد استبداد أحد الولاة بولايته، أو استبداد أحد وجهاء العاصمة بالأمر عند سقوط الدولة.

ب - أما من حيث نوع السياسة التي يتبعها الملك في تدبير شؤون مملكته فإن الملك أنواع ثلاثة:

---

(١٨) زيدان، نفس المرجع، ج ٢، ص ١٧١.

- ملك طبيعي وهو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة.
- ملك سياسي وهو حمل الكافة على النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار.
- والخلافة وهي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها (ج ٢، ص ٨١٥).
- ٥٣ - ملكة: أ - (صفة راسخة تحصل عن استعمال ذلك الفعل وتكرره مرة بعد أخرى حتى ترسخ صورته...) (ج ٣، ص ٩٢٣).
- الملكة غير الفهم والوعي (= الحفظ): «الملكة إنما هي للعالم أو الشادي (= النابغ) في الفنون دون سواها. فدل على أن هذه الملكة غير الفهم والوعي».
- «والملكات كلها جسيائية سواء كانت في البدن أو في الدماغ من الفكر وغيره كالحساب. والجسيائيات كلها محسوسة، فتفتقر إلى التعليم» (ج ٣، ص ٩٨٥).
- الفعل الحاصل بالملكة قد يرسخ بالتكرار والعادة فيصبح في مرتبة الطبع والطبيعة (م ٣٣): «... إن الإنسان ابن عوائده ومألوفه لا ابن طبيعته ومزاجه، فالذي ألفه في الأحوال حتى صار له خلقاً وملكة وعادة تنزل منزلة الطبيعة والجملة» (ج ٢، ص ٤١٣).
- ب - يستعمل ابن خلدون (ملكة) بمعنى التملك وهو المعنى اللغوي للكلمة: (الملكة: الملك والتملك، يقال ما في ملكته شيء، (الصالح)).
- والغالب أن ابن خلدون يقصد بها:
- الحكم. يقول: «... فمن الغالب أن يكون الإنسان في ملكة غيره» (ج ٢، ص ٤١٨) أي تحت حكم غيره «فإن كانت الملكة رفيقة عادلة... وإذا كانت الملكة وأحكامها بالفهر والسطوة...» (ج ٢، ص ٤١٩).
- سوء الملكة: سوء الحكم: «إن أواخر الدولة يكون فيها الإجحاف بالرعايا وسوء الملكة» (ج ٢، ص ٧٠٩).
- حسن الملكة: حسن الحكم: «ويمود حسن الملكة إلى الرفق بالريعية» (ج ٢، ص ٥١٥).
- ٥٤ - ملكية: الملكية في اصطلاح ابن خلدون تعني الانتهاء إلى عالم الملائكة (ج ٣، ص ٩٨٢).
- ٥٥ - ملائكية: (عالم الملائكية): عالم الملائكة في اتصال الإنسان به، وهو عالم فوق البشرية وتحت (الملا الأعلى).
- ٥٦ - موالي: أ - موالي القبيلة في الاصطلاح الخلدوني: هم جميع من ينتمي إليها دون أن

يربطهم بها نسب صريح. وفي معناهم: (المصطنعون) وهم الذين تضمهم القبيلة إليها بالخلف أو بالولاء، دون أن يرتبطوا بها بالنسب القريب.

- يُمَيِّزُ الفقهاء بين مولى الرق، ومولى الخلف: الأول هو العبد يعتقه سيده فيصبح ولاؤه له، أي يصبح عضواً في أسرته، ويحصل بالنسبة إليه جميع التبعات التي يتحملها بالنسبة إلى أبناؤه. والثاني هو الرجل الحر أصلاً، ينزل في جوار قبيلة ما، أو في جوار رجل ذي مكانة فيحالف القبيلة على أن يكون معها ضد أعدائها ويخضع لأعرافها ونظمها، لقاء قيام القبيلة بحمايته والدفاع عنه: «... فإذا اصطنع أهل العصبية قوماً من غير نسبهم أو استرقوا العبدان والموالي والتحموا بهم... ضرب معهم أولئك الموالي والمصطنعون بنسبهم في تلك العصبية وليسوا جلدتها كأنها عصيتهم...» (ج ٢، ص ٤٢٧).

ب- هذا ويطلق لفظ (مولى) على السيد أيضاً. أي على الرجل الذي يعتق عبده، أو الذي يستجير به حليف. فصل في أن البيت والشرف للموالى (أ) وأهل الاصطناع إنما هو بمواليهم (ب) لا بأنسابهم» (ج ٢، ص ٤٢٣).

٥٧- وجود: يستعمل ابن خلدون هذه الكلمة بمعنى: السواقع المعيشي: (براهين وجودية = براهين تستند إلى الواقع) (يشهد له الوجود = يشهد له الواقع).

والمقصود بالواقع هنا إما الواقع الطبيعي (= الطبيعة) أو الواقع الاجتماعي.

٥٨- وازع: أ- السلطة التي تكبح جماح الفرد وتعطل وغريزته العدوانية، وهو- أي الوازع- نوعان:

- وازع ذاتي ومرجهه إلى اقتناع الفرد واتباعه بمحض إرادته وهدي ضميره تحت تأثير التربية الدينية والخلقية.

- وازع أجنبي: وهو السلطة المفروضة على الشخص من خارج بالتعليم أو بالعقاب، أو بالغلبة والقهر. «الأحكام السلطانية والتعليمية مفسدة للباس لأن الوازع فيها أجنبي. وأما الشرعية فغير مفسدة لأن الوازع فيها ذاتي» (ج ٢، ص ٤٢١).

ب- الوازع عند ابن خلدون هو، على العموم، الحاكم «فاحتاجوا من أجل ذلك إلى الوازع وهو الحاكم عليهم، وهو بمقتضى الطبيعة البشرية الملك القاهرة للتحكم» (ج ٢، ص ٥١٣).

٥٩- وزيمة: ج. وزائع وهي الضريبة التي تفرض على مجموعة من الأشخاص فيتوزعونها فيما بينهم. «إن الجباية أول الدولة تكون قليلة الوزائم، كثيرة الحملة» (ج ٢، ص ٦٦٧). أي أن مقدار الضريبة المفروضة على الأشخاص والممتلكات يكون ضئيلاً، ولكن مجموعها يكون كثيراً لكثرة من يؤديها. فإذا ارتفع مقدار الوزيمة الواحدة عن الحد المعقول، عجزت أغلبية السكان عن أدائها، فيكون مجموعها قليلاً.

٦٠ - وظيفة: والوظيفة ما يوظف أداؤه على الشخص بعينه. «وإذا قلت الوظائف والوظائف (أي إذا انخفضت نسبة الضريبة) على الرعايا، نشطوا للعمل...» (ج ٢، ص ٦٦٨). وهكذا، فالوزيعة هي الضريبة الجماعية، أما الوظيفة فهي الضريبة العينية.

٦١ - وقائع: الواقعة، (ويجمعها) ابن خلدون على وقائع، وأحياناً على واقعات) هي كل ما يحدث في المجتمع من تغير وتطور فهي تقابل: الحوادث التاريخية بالمعنى الحديث. وكثيراً ما يقرنها بـ «أحوال» ويعني بها مراحل التغير والتطور: المؤرخون لم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحوال ولم يراعوها» (ج ١، ص ٣٥١).

- أحياناً يقرن: حوادث ووقائع. الحوادث (م ٢٠) أعم من الوقائع، لأنها تشمل الذوات كما تشمل الأفعال. أما الوقائع فيعني بها خاصة الأفعال والعلاقات الاجتماعية.

# المراجع

## ١ - العربية

### كتب

- ابن الأزرق، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن علي بن محمد. بدائع السلك في طبائع الملك. مخطوط بالخزانة العامة في الرباط. توجد منه نسختان الأولى تحت رقم ٥٨٢ د والثانية تحت رقم ١٣٤٠ د.
- ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. تاريخ العلامة ابن خلدون: كتاب العبر. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٦٨. قسم ١. مج ٦.
- . التعريف بإبن خلدون وحلته غرباً وشرقاً. عارضه بأصوله وعلّق حواشيه محمد بن تاووت الطنجي. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥١.
- . العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون. تحقيق علي عبد الواحد وإفي. ط ٢. القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٦٥. ج ٤.
- . لباب المحصل في أصول الدين. نشر وتحقيق الأب لوسيانو رويو. تطوان: دار الطباعة المغربية، ١٩٥٢.
- ابن رضوان، أبو القاسم عبد الله بن يوسف بن رضوان البخاري المالقي. الشهب اللامعة في السياسة النافعة. مخطوط بالخزانة العامة في الرباط تحت رقم ٧٢٩ د.
- أسد، محمد. الطريق إلى مكة. ترجمة عفيف البعلبكي. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٥٦.
- أعيال مهرجان ابن خلدون لسنة ١٩٦٢. القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٦٢.

- الأفغاني، جمال الدين ومحمد عبده. العروة الوثقى، المجموعة الكاملة. القاهرة: المكتبة الأملية، ١٩٢٧.
- الباقلائي، أبو بكر محمد بن الطيب. كتاب التمهيد. تحقيق الأب رتشارد يوسف مكارثي اليسوعي. بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٥٧.
- بدوي، عبد الرحمن. ابن خلدون وأرسطو: أعمال مهرجان ابن خلدون. القاهرة: مركز البحوث الاجتماعية والجنائية بالجمهورية العربية المتحدة، [د.ت.].
- الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الاسلام. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية؛ دار الكتب المصرية، ١٩٥٤.
- جب، هاملتون. دراسات في حضارة الاسلام. تحرير ستانفورد شو ووليم بولك؛ ترجمة إحسان عباس [وآخرون]. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٤.
- حسب الله، علي. أصول التشريع الاسلامي. ط ٣. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤.
- الحصري، ساطع [أبو خلدون]. دراسات عن مقدمة ابن خلدون. طبعة موسعة. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦١.
- حوراني، ألبرت. الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ - ١٩٣٩. ترجمة كريم عزقول. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٦٨.
- الخضري، محمد. أصول الفقه. ط ٣. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٣٨.
- الدوري، عبد العزيز. بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٠. (سلسلة نصوص ودروس؛ رقم ٦٠)
- راندال، جون هرمان. تكوين العقل الحديث. ترجمة جورج طعمة؛ مراجعة برهان دجاني؛ تقديم محمد حسين هيكل. بيروت: دار الثقافة، ١٩٥٦. ٢ ج.
- رسائل اخوان الصفاء. بيروت: دار صادر؛ دار بيروت، ١٩٥٧؛ ١٩٦٨. ٤ مج.
- رودنسون، مكسيم. الاسلام والرأسمالية. ترجمة نزيه الحكيم. بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٨.
- الريس، محمد ضياء الدين. النظريات السياسية الاسلامية. ط ٤. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦.
- الزياتي، أبو حمزة موسى. واسطة السلوك في سياسة الملوك. مخطوط بالخزانة العامة في الرباط تحت رقم ١٢٩٨ د.
- زيد، مصطفى. دراسات في السنة. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٦٨.
- زبدان، جرجي. تاريخ التمدن الاسلامي. طبعة جديدة. راجعها وعلق عليها حسين مؤنس. القاهرة: دار الهلال، ١٩٥٨. ٥ ج.
- الصعيدى، عبد المتعال. المجددون في الاسلام من القرن الأول إلى الرابع عشر (١٠٠ - ١٣٧٠هـ). القاهرة: مكتبة الآداب، ١٩٦٢.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. تاريخ الأمم والملوك. الطبعة المصرية. المطبعة الحسنية، [د.ت.].

- الطرطوشي، أبو بكر محمد بن الوليد. سراج الملوك. الاسكندرية: المطبعة الوطنية؛ طبعه انطوان غندور، ١٢٨٩هـ.
- الطقطقي، محمد بن علي بن طباطبا. الفخري في الآداب السلطانية والدول الاسلامية. الطويل، توفيق. قصة النزاع بين الدين والفلسفة. ط ٢. القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٥٨.
- عنان، محمد عبد الله. ابن خلدون: حياته وراثته الفكرية. ط ٢. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى؛ القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٥٣.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. إحياء علوم الدين. القاهرة: [د.ن.]، ١٣٥٢هـ.
- . معارف الفلاسفة. تحقيق سليمان دنيا. ط ٤. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦.
- . فضائل الباطنية. تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي. القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٤. (المكتبة العربية؛ ٧)
- . كتاب الاقتصاد في الاعتقاد. القاهرة: [د.ن.]، ١٣٢٧هـ.
- . معارج القدس في مدارج النفس. القاهرة: المكتبة التجارية، [د.ت.].
- . معيار العلم في فن المنطق. تحقيق سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦١.
- . مقاصد الفلاسفة في المنطق والحكمة الإلهية والحكمة الطبيعية. تحقيق سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦١.
- . ميزان العمل. تحقيق وتقديم سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤. (ذخائر العرب؛ ٣٨)
- الغارابي، أبو نصر محمد بن محمد. آراء أهل المدينة الفاضلة. تحقيق ألبر نادر. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٩.
- . كتاب الحروف. تحقيق محسن مهدي. بيروت: دار المشرق، ١٩٦٨.
- . كتاب الملة ونصوص أخرى. تحقيق محسن مهدي. بيروت: دار المشرق، ١٩٦٧.
- قاسم، محمود. في النفس والعقل لفلاسفة الاغريق والاسلام. ط ٣. القاهرة: مكتبة الانجلو لمصرية، ١٩٦٥.
- كنون، عبد الله. النبوغ المغربي في الأدب العربي. ط ٢. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٦٠ - ١٩٦١. ج ٣.
- لينين. إفلان الأمية الثانية. الطبعة العربية. موسكو.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. الأحكام السلطانية والولايات الدينية. القاهرة: مطبعة الوطن، ١٢٩٨هـ.
- مرقص، الياس. الماركسية في عصرنا. بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٥.
- المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين. مروج الذهب ومعادن الجوهر. بيروت: دار الأندلس، [د.ت.].
- مهرجان ابن خلدون بالرباط مايو ١٩٦٢، كلية الآداب، الرباط. الدار البيضاء: دار الكتاب، [١٩٦٢].
- الناصر، أبو العباس أحمد بن خالد. الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى. تحقيق

- وتعليق جعفر الناصري ومحمد الناصري. الدار البيضاء: دار الكتاب، ١٩٥٦.  
ج٩.  
النشار، علي سامي. مناهج البحث عند مفكري الاسلام ونقد المسلمين للمنطق  
الارسطاطاليسي. ط ٣. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٧.  
النص، إحسان. المصيبة القبلية وأثرها في الشعر الأموي. بيروت: دار البقعة العربية،  
١٩٦٤.  
وافي، علي عبد الواحد. ابن خلدون. القاهرة: مكتبة نهضة مصر، [د.ت.]. (سلسلة قادة  
الفكر في الشرق والغرب)  
الوردي، علي. منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته. القاهرة: معهد الدراسات  
العربية العالية؛ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٢.  
البياني، عبد الكريم. تمهيد في علم الاجتماع. دمشق: مطبعة الجامعة السورية، ١٩٥٨.

## ٢ - الأجنبية

### Books

- Aron, Raymond. *Dimensions de la conscience historique*. Paris: Union  
générale d'éditions, 1965. (Le Monde en 10/18; 279-280)  
Berque, Jacques. *La Connaissance au temps d'Ibn Khaldoun (Contributions  
à la sociologie de la connaissance)*. Paris: Anthropos, 1967. (Cahier du  
laboratoire de sociologie de la connaissance; no. 1)  
Bouthoul, Gaston. *Ibn-Khaldoun, sa philosophie sociale*. Paris: Librairie  
orientaliste P. Geuthner, 1930.  
Brunschvig, Robert. ... *La Berbérie orientale sous les hafrides des origines à  
la fin du xv siècle*. Paris: Adrien-Maisonneuve, 1940-1947. 2 vols. (Pub-  
lications de l'institut d'études orientales d'Alger; viii, xi)  
Gardet, Louis. *La Cité musulmane; vie sociale et politique*. Paris: Vrin, 1954.  
(Etudes musulmanes; 1)  
Gautier, Emile Felix. *Le Passé de l'Afrique du Nord*. Nouv. éd. Paris: Payot,  
1964. (Petite bibliothèque Payot; 67)  
Hussein, Taha. *Etude analytique et critique de la philosophie sociale d'Ibn-  
Khaldoun*. Paris: Pedone, 1917.  
Julien, Charles André. *Histoire de l'Afrique du Nord: Tunisie, Algérie,  
Maroc*. 2 éd. Paris: Payot, 1956. 2 vols. (Bibliothèque historique)  
Lacoste, Yves. *Ibn Khaldoun; naissance de l'histoire, passé du Tiers-monde*.  
Paris: Maspéro, 1966.  
———. *Géographie de sous-développement*. Paris: Presses universitaires de  
France, 1965. (Magellan: La Géographie et ses problèmes; no. 2)  
Lahbabi, Mohamed-Aziz. *In Khaldûn*. Présentation choix de textes, bib-



- liographie par Mohamed - Aziz Lahbabi. Paris: Seghers, 1968. (Philosophes de tous les temps; 47)
- Lukács, György. *Histoire et conscience de classe; essai de dialectique marxiste*. Traduit de l'allemand par Kostas Axelos et Jacqueline Bois. Paris: Minuit, [1960]. (Arguments; 1)
- Nassar, Nassif. *La Pensée réaliste d'Ibn Khaldoun*. Paris: Presses universitaires de France, 1967. (Bibliothèque de philosophie contemporaine)
- Al-Sanhūrī 'Abd al-Razzāq Āhmad. ... *Le Califat, son évolution vers une société des nations orientale*. Préface de Edouard Lambert. Paris: P. Geuthner, 1926. (Travaux du séminaire oriental d'études juridiques et sociales... t.4)
- Terrasse, Henri. *Histoire du Maroc des origines à l'établissement du protectorat français*. Casablanca: Editions Atlantides, [1950]. 2 vols.
- Toynbee, Arnold Joseph. *A Study of History*.



# فهرس

(أ)

- الأبلي، أبو عبد الله: ٤٠ - ٤٤  
 آرون، رعون: ٩٢  
 ابن أبو الحسن، تاشفين: ٤٦  
 ابن أبو حفص، أبو عماد: ٢١  
 ابن أبو زرع: ٥٩  
 ابن الأزرق، أبو عبد الله: ١٣٦  
 ابن تافراكين، أبو محمد: ٤١، ٤٣  
 ابن تومرت، المهدي: ٢١، ١٢٧  
 ابن تيمية: ٦٧، ٨٧، ١٣٤ - ١٣٦  
 ابن الخطيب، عمر: ١٣٣، ٢٥٨، ٢٦٧، ٢٦٨  
 ابن الخطيب، فخر الدين (الرازي): ٤٢، ٤٤، ٤٨ - ٥٠، ٥٥، ٥٨  
 ابن الخطيب، لسان الدين: ٤٦  
 ابن الرأوندي: ٧٦  
 ابن رشد: ٢١، ٣١، ٤٢، ٤٩، ٧٩  
 ابن رباح، عماد: ٦٤  
 ابن سليمان، منصور: ٤٥  
 ابن سيد الناس، فتح الدين عماد: ٣٢  
 ابن سينا: ٤٢، ٦٧، ٧٤، ١١٥  
 ابن الصلاح: ٦٧  
 ابن طباطبا الطقطقي: ١٣٧  
 ابن طفيل: ٢١  
 ابن العربي، أبو بكر: ٢٤٥  
 ابن عطية، أبو محمد: ٣١

- ابن عفان، عثمان: ٩٠، ٢٦٨، ٢٧٤  
 ابن علي، يعقوب: ٥٤، ٦٤  
 ابن عمر، الحسن: ٤٥  
 ابن مرزوق، الخطيب: ٤٥، ٤٦  
 ابن مزني، أحمد بن يوسف: ٥٤، ٥٩  
 ابن ياسين، عبد الله: ٢٥٦  
 إخوان الصفا: ١٦٦  
 أرسطو: ٤٢، ٤٨، ١٠١، ١٠٧، ١٣٠، ١٣٥، ١٤٤، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٤٥  
 الإسلام: ٢٩، ٨٩ - ٩١، ٩٣، ١٣٢، ١٩٩  
 ٢٠٢ - ٢٠٥، ٢٠٨، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٦٧، ٢٧٨، ٢٧٣  
 أفلاطون: ١٣٠، ١٣٥، ٢٠٠  
 الأكراد: ١٤٧  
 الأنسلي: ١٩، ٢١، ٢٣، ٢٧، ٢٨، ٥٣، ٥٩

(ب)

- البخاري، محمد بن إسحاق: ٢٠٦  
 البلد الرحل: ٦٣، ١٥٢، ١٥٩ - ١٦٢، ١٦٤، ١٧٢، ١٧٥، ١٨٦ - ١٨٨، ١٩٠ - ١٩٢، ٢١٤، ٢٥٣، ٢٥٥، ٢٥٧، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٧٠  
 - الفلاحون: ١٥١  
 بلوي، عيد الرحمن: ١١٠، ١٩٩، ٢٠٠

المير: ٦٠-٦٢، ١٥٠، ١٥٩  
البرمكي، جعفر: ١٢٧  
بوتول، كاسطون: ٨٣  
بيرك، جان: ٢٠

#### (ت)

التاورق، ابواسحق: ٥٩  
التربية والتعليم: ٢٤٤، ٢٤٥  
التركيان: ١٥٩  
تويني، أوتولد: ١٣٠

#### (ج)

الجاحظ، أبو عثمان: ١١٥

#### (ح)

الحصري، ساطع: ١١٤  
الحضارة: ٥٧، ١٥٨، ١٥٩، ٢٣٤  
الحضارة العربية الإسلامية: ١٠، ١١، ١٩، ٨٩،  
٩٣، ٩٤، ٢٥٢  
الحفصي، أبو زيد: ٤٣  
الحفصي، أبو عبد الله: ٤٥

#### (خ)

الحلافة: ٢٩، ٨٧، ١٣٢، ١٣٤، ١٣٧، ١٩٥،  
٢٠١-٢٠٨، ٢٤٤، ٢٥٩، ٢٧٤-٢٧٦

#### (د)

دوركاييم، اميل: ١٠٧  
الدولة: ١٤١، ١٨٩، ١٩٥-١٩٧، ٢١١،  
٢٢١-٢٣٣، ٢٤٠  
الدولة الإسلامية: ٢٤٤، ٢٧٨  
الدولة لمرايطية: ٢٤١

#### (ر)

الرازي، أبو بكر: ٧٦  
رودفون، مكسيم: ٨  
روسو، جان جاك: ١٩٧  
الروم: ١٥٠، ٢١٦  
الرناسة: ١٨١، ١٨٢

#### (ش)

الشهرزودي، ابن الصالح: ٣١

#### (ص)

الصنّيق، أبو بكر: ١٣٣، ٢٠٦، ٢٥٨  
صناعة التجميع: ٧٤، ٧٥

#### (ط)

الطبري، ابن جرير: ٩٥، ٩٩، ١٢٥، ١٢٦،  
٢٥٣  
الطرطوشي، أبو بكر: ٤٨، ١٠٦، ١٠٧، ١٣٥،  
١٣٦

#### (ظ)

الظاهر برفوق: ٣٦

#### (ع)

العالم الاسلامي: ١٩، ٢٠، ٢٣، ٣٠، ٦٢  
عبد الواحد، علي: ١١٤  
العرب: ١٩، ٥٤، ٦٠، ٦٢-٦٤، ٩٠، ١٤٦-  
١٥٠، ١٥٩، ١٦١، ١٧٢، ١٧٥، ١٨٦،  
١٨٧، ١٩٠، ٢٠٠، ٢٠٣، ٢٥٥، ٢٠٦،  
٢١٢، ٢١٣، ٢١٦، ٢٥٣، ٢٥٥-٢٥٨،  
٢٦١، ٢٦٥-٢٧٠، ٢٧٣، ٢٧٦  
العصبة: ١٦٦-١٧٥، ١٧٥  
العصبة: ١٢، ٥٩، ٨٢، ١٠٩، ١١٧، ١٢٠،  
١٢٧، ١٣٢، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٧، ١٦٣،  
١٦٥-١٦٨، ١٧٠، ١٧٢، ١٧٤، ١٧٧،  
١٧٩-١٩٣، ١٩٦، ٢٠١، ٢٠٧، ٢١١-  
٢٢٧، ٢٣٠، ٢٣٥، ٢٤٠، ٢٤٢، ٢٤٣،  
٢٤٤، ٢٤٦-٢٥٠، ٢٥٦-٢٦١، ٢٧٣

العلاقة بين العصبة والدين: ١٨٩  
العلم الطبيعي: ٧٣  
علم الحمران: ١٧، ٦٨، ٨٧، ٨٩، ١٠١،  
١٠٥-١٠٩، ١٢٢-١٢٦، ١٢٨-١٣٠،  
١٣٧  
العلم بالغيب: ٧٧  
علم الكيمياء: ٧٣-٧٥  
الحمران البلسوي: ٥٧، ٦٣، ١٠٩، ١١٠،  
١١٦، ١٣١، ١٧٣، ١٨٧، ٢٥٠

العمران البشري: ٧٥، ٨٢، ٩٨، ١٠٥، ١٠٧ -  
 ١٠٩، ١١٣، ١١٦، ١١٩، ١٢١، ١٣١،  
 ١٣٢، ١٣٨، ١٤١، ١٤٣، ١٤٦، ١٤٨،  
 ١٥٣، ١٥٩، ١٧٣، ١٩٦، ١٩٨، ٢٥١  
 السمران الحضري: ٥٥، ٥٩، ٦٣، ١٠٩،  
 ١١٠، ١٥٤، ١٧٣  
 عنان، عبد الله: ٩٩

## (غ)

الغزالي، أبو حامد: ٣١، ٥٠، ٦٧، ٦٨، ٧٩،  
 ١٠٣، ١٢٢، ١٣٣، ١٣٧، ٢٤٥

## (ف)

الفارابي، أبو نصر محمد: ٦٧، ٧٤، ١١٥، ٢٠٠  
 الفرس: ١٥٠، ١٩٩، ٢٠٠، ٢١٦  
 فساد العمران: ١٥٦، ١٥٧، ٢٥٠  
 الفكر السياسي في الاسلام: ١٣٦، ١٣٧  
 الفلسفة: ٦٧، ٧٢، ٨٧  
 فليت، روبرت: ١٣٠  
 الفردوسي، عمر بن عبد الله: ٤٦

## (ك)

كتب

- الاشارات والشفاء: ٤٢  
 - الأشعار الستة: ٤٠  
 - الأغاني: ٤٠  
 - بدائع السلك في طبائع الملك: ١٣٦  
 - البيان المغرب: ٥٩  
 - تاريخ غرناطة: ٤٩، ٥٨  
 - التسهيل: ٤٠  
 - التصريف: ٣٥، ٣٧، ٤٠، ٤٢، ٥٠  
 - التقيي لأحداث الموطأ: ٤٠  
 - زهرة الأس: ٥٩  
 - سراج الملوك: ٤٨، ١٠٧، ١٢١، ١٣٦  
 - السياسة: ٤٨  
 - السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية:  
 ١٣٥

- المعبر: ٢٣، ٣٥، ٦٠، ٩١، ١٢٤  
 - القفري في الآداب السلطانية والدول الاسلامية:  
 ١٣٧

- القرطاس: ٥٩

- لياح المحصل في أصول الدين: ٤٠، ٤٢

- ميزان العمل: ١٢٢

كرجر، فون: ٢٣٣

كنون، عبد الله: ٤٤

كونت، أوغست: ١٠٧

## (ل)

لاكوست، إيف: ٧٧، ١١٤  
 لوكاش، جورج: ٢٤٩

## (م)

ماركس، كارل: ٨، ١٦١، ١٦٢، ٢٦٤  
 الماركسية: ٢١٣  
 الماوردي، أبو الحسن: ١٣٤  
 المجتمع الاسلامي: ٨٩، ٩١، ١١٠، ١٣٦،  
 ٢٧٤  
 المجتمع الحضري: ١٥٥  
 المجتمع العربي: ١٤١، ٢٤٣  
 المجتمع القبلي: ١٣٠، ١٦٩، ١٧٣، ١٧٥،  
 ١٧٦، ١٨٠، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٩، ٢٦١  
 المراكشي، ابن هنادي: ٥٩  
 المربني، أبو الحسن: ٢٣، ٤٠  
 المربني، أبو عنان: ٤٣-٤٧، ٥٧  
 المسعودي: ٩٣، ٩٥، ٩٨، ٢٥٣  
 مشكلة السببية: ٨٠  
 مصر: ٣٥، ٣٦، ٣٨، ٦١  
 مستكير: ١١٣، ١٦١  
 المنصور، يعقوب: ٣١  
 المهدي المنتظر: ٣٠، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٤٣، ٢٤٤  
 المول أندريس: ١٢٧

## (هـ)

هارون الرشيد: ٩٧، ١٢٧

## (و)

والوازع: ١٦٣، ١٦٤  
 الوردي، علي: ٨

## صدر عن مركز دراسات الوحدة العربية

منشورات ١٩٩٢

- ظاهرة العنف السياسي في النظم العربية ..... د. حسين توليق ابراهيم
- عن نوعية الحياة في الوطن العربي ..... د. نادر فرجاني
- العلمانية من منظور مختلف ..... د. عزيز العظمة
- الثقافة في الوطن العربي: مفهومها وتحدياتها  
(سلسلة الثقافة القومية - ٢١) ..... د. يوسف حياوي
- الصناعة العسكرية العربية ..... د. يزيد صايغ
- النظام الابوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي ..... د. هشام شرابي
- الخطاب العربي المعاصر (طبعة جديدة) ..... د. محمد عابد الجابري
- صراع الدولة والقبيلة في الخليج العربي ..... د. محمد جواد رضا
- المعرفة والسلطة في المجتمع العربي  
(سلسلة أطروحات الدكتوراة - ١٨) ..... د. إسماعيل صبور
- التنمية العصبية، من التبعية إلى الاعتماد على النفس  
في الوطن العربي ..... د. يوسف صايغ
- الحركة الوطنية المغربية والمسألة القومية ..... عبد الإله بلقزيز وآخرون

## يصدر قريباً عن

## مركز دراسات الوحدة العربية

- المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية ..... ندوة
- الوجود العسكري الأجنبي في الوطن العربي ..... طلعت مسلم
- موقف بريطانيا من الوحدة العربية، ١٩١٨ - ١٩٨٥ ..... د. يونان ليبي دوى
- موسوعة تاريخ العلوم العربية ..... د. رشدي راشد (إعداد)
- صورة العرب وقضاياهم في الكتب المدرسية الفرنسية ..... د. مارلين نصر
- تحليل مضمون الكتب الاجتماعية المدرسية في الوطن العربي  
من حيث توجهها القومي والوحدوي ..... د. نخلة وهبة
- الوحدة اليمنية ..... د. حسن أبو طالب
- علم المناظر والهندسة في القرن الرابع الهجري  
(ضمن سلسلة تاريخ العلوم عند العرب - ٣) ..... د. رشدي راشد
- قراءات حرة في الفكر القومي العربي  
(ضمن سلسلة التراث القومي) ..... د. سعدون حمادي (معد)
- أعلام الديمقراطية ..... نعم شومسكي (مترجم)
- العصبية والدولة (معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي) ..... د. محمد عابد الجابري
- نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر (وجهة نظر) ..... د. محمد عابد الجابري



## د. محمد عابد الجابري

- ولد في المغرب عام ١٩٣٦.
- حصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة عام ١٩٦٧، وعلى دكتوراه الدولة في الفلسفة عام ١٩٧٠ من كلية الآداب بالرباط.
- أستاذ الفلسفة والفكر العربي الإسلامي في كلية الآداب بالرباط منذ عام ١٩٦٧.
- له العديد من الكتب المنشورة، منها:
  - أضواء على مشكل التعليم بالمغرب، ١٩٧٣.
  - مدخل الى فلسفة العلوم، ١٩٧٦ (جزءان).
  - من أجل رؤية تقديمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية، ١٩٧٧.
  - نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ١٩٨٠.
  - تكوين العقل العربي (نقد العقل العربي (١))، ١٩٨٢.
  - بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية (نقد العقل العربي (٢))، ١٩٨٦.
  - إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ١٩٨٩.
  - العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته (نقد العقل العربي (٣))، ١٩٩٠.
  - حوار المشرق والمغرب، (مؤلف مشارك)، ١٩٩٠.
  - التراث والحداثة، دراسات. ومناقشات، ١٩٩١.
  - الخطاب العربي المعاصر. الطبعة الرابعة، ١٩٩٢.
  - وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، ١٩٩٢.

## الطبعة الخامسة

## مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون

ص. ب: ٦٠٠١ - ١١٣ - بيروت - لبنان

تلفون: ٨٠١٥٨٢ - ٨٠١٥٨٧ - ٨٦٩١٦٤

برقياً: «مرعبي»

تلكس: ٢٣١١٤ مارابي. فاكسيميلي: ٨٦٥٥٤٨

الثمن: ٨ دولارات

أو ما يعادلها